Archiv für Philosophie und Soziologie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie.
XXXVII. Band, 1. und 2. Heft.

I.

Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern.

Von
G. Furlani (Florenz).

Seit dem Ausbruche des Weltkrieges im Jahre 1914 habe ich einige Arbeiten über syrische Philosophie veröffentlicht, die teilweise in im Auslande nur schwer zugänglichen Zeitschriften erschienen sind. Um dieselben auch einem weiteren Kreise von Gelehrten bekannt zu machen, will ich auf den folgenden Seiten ein Referat über diese Arbeiten erstatten, um so mehr, als dieselben dem Verfasser der Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922, dem hochverdienten Erforscher der syrischen Philosophie Anton Baumstark, wegen der Ungunst der Zeitverhältnisse entgangen sind.

1. Im Jahre 1914 habe ich in den Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, classe di scienze morali ecc., vol. XXIII, S. 154—175, das erste meiner Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente, testi siriaci, I, veröffentlicht. Nach einer kurzen Beschreibung der in der syrischen Handschrift Sachau 88 (Petermann 9) enthaltenen und für die Geschichte der syrischen Philosophie wichtigen Schriften, unter denen besonders ein dem alexandrinischen Philosophen Eusebios zugeschriebenes Scholion über die Kategorien des Aristoteles und eine kurze Abhandlung des Nestorianers Išô bôkht von Rêwardêšîr Über die Möglichkeiten — in der syrischen Handschrift Sachau 306 wird dieselbe Abhandlung Über das Geschick betitelt —, f. 180a, die ich auf S. 157 und 158 herausgebe und der ich auf S. 159 eine italienische Übersetzung folgen lasse,

bespreche ich das auf f. 74b—80a erhaltene Scholion über die Kategorien des Aristoteles. Dasselbe ist anonym überliefert. Ich weise nach, daß das griechische Original — die philosophische Terminologie läßt gar keinen Zweifel darüber, daß es sich um eine Übersetzung aus dem Griechischen handelt — von Busse in Commentaria in Aristotelem Graeca, IV, 1, S. IX herausgegeben und in den griechischen Handschriften 222 der Hof- und Staatsbibliothek in München sowie 54 (F. II. 21) der Universitätsbibliothek in Basel erhalten ist. Im Münchener Kodex schreibt zwar die Überschrift das Werkchen dem Porphyrios zu, und Waitz, der die Basler Handschrift eingesehen hatte, wollte darin die spärlichen Überreste des großen Kommentars des Porphyrios zu den Kategorien des Aristoteles sehen. Aus den bei Symplikios (Comm. in Aristotelem Graeca, VI, 1) erhaltenen Angaben ersehen wir aber, daß der Kommentar des Porphyrios ein großes Werk war, das auch eingehende und exakte Definitionen der philosophischen Fachausdrücke enthielt, was im Scholion der syrischen Handschrift nicht der Fall ist. Somit kann es sich nicht um den Kommentar des Porphyrios handeln. Aus einem Vergleiche der philosophischen Lehren beider Werke geht ebenso hervor, daß unser Scholion nicht auf Porphyrios zurückgehen kann (S. 161—164), jedenfalls nicht auf seinen großen Kommentar, sondern eher auf seine *κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν* betitelte Auslegung der Kategorien (Comm. in Aristotelem Graeca, IV, 1).

Wer hat das Scholion ins Syrische übersetzt? Man könnte an Sargis von Rêš aynâ denken. Doch läßt sich darüber nichts Bestimmtes ausmachen.

Meine Ausgabe beruht, wie gesagt, auf der Berliner Handschrift Sachau 88. Für den kritischen Apparat habe ich neben der Ausgabe von Busse noch die Münchener griechische Handschrift 222, die Basler Handschrift, sowie die auf einer verloren gegangenen griechischen Handschrift fußende Übersetzung des A. Gogavinus (Aristoxeni Harmonicorum Elementorum . . . ., Venetiis 1562) benutzt.

Auf S. 165 habe ich überdies eine kurze syrische, aus der Handschrift Sachau 116 geschöpfte, *διαίρεσις* von *εἴδη* und *γένη*, die sich stark an platonische Lehren lehnt, zum ersten Mal veröffentlicht.

2. Frammenti di una versione siriaca del commento di Pseudo-Olimpiodoro alle Categorie di Aristotele,

Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente, testi siriaci, III, (Rivista degli studi orientali, VII, 131—163.

Scholien περὶ φωνῆς des Alexandriners Olympiodoros über die Kategorien des Aristoteles enthält die syrische Handschrift Add. 18, 821 des British Museum auf f. 17a—18d. Diese ist die einzige Handschrift, die uns das Werk erhalten hat. Meiner Ausgabe habe ich eine italienisch-griechische Übersetzung folgen lassen (S. 137—140). Das Werk beginnt mit den ersten Worten der Kategorien des Aristoteles, um mit der Anführung von zehn die Einleitung bildenden Kapiteln fortzufahren. Doch wird nur das erste Kapitel, und auch dieses nur teilweise, ausgeführt. Das Werk ist uns also nur zum kleinsten Teile erhalten. Auch die Inhaltsangabe der drei ersten Kapitel fehlt. Das vierte sollte über den Weg, der zum Studium der Werke des Aristoteles führt, handeln, das fünfte über das Ziel, das sechste darüber, wie der Hörer der Philosophie beschaffen sein soll, das siebente die Art τῆς ἀπαγγελίας, das achte über den Grund der Dunkelheit der Rede des Aristoteles, das neunte über die Anzahl der Kapitel, die man jedem der aristotelischen Werke voranschicken muß, und das zehnte über die Beschaffenheit des Erklärers seiner Werke.

Sodann folgt eine nur in ihrem ersten Teile erhaltene Einteilung der Philosophie, aus der erhellen soll, daß gerade die zehn angeführten Kapitel notwendig sind, keines mehr und keines weniger.

Nun geht der Autor daran, das erste Kapitel auszuführen. Es handelt über die Arten und die Anzahl der philosophischen Schulen, πόσοι οἱ τρόποι τῶν τῆς φιλοσοφίας αἱρέσεων. Davon gibt es nur sieben, keine mehr und keine weniger. Aus dieser Einteilung leitet der Verfasser alle oder die meisten der griechischen Philosophenschulen ab und verbreitet sich über den Namen der Ἐφεκτικοί und über ihre Lehre. ‚Sie wurden aber Ἐφεκτικοί genannt, weil sie sich der Aussagen enthielten und, „es scheint mir", und „vielleicht" sagten oder schwiegen. Sie lehrten aber die Unerfaßbarkeit der Dinge, indem sie die Dinge mit einem Flusse verglichen, der fließt, so wie Herakleitos sagt, daß es nicht möglich ist, zweimal die Füße in denselben Fluß zu tauchen wegen des Fließens des Wassers. Er sagte aber, daß τὰ γεννητά einem Flusse ähnlich sind. Sein Schüler Kratylos sagte aber mit, wenn möglich, noch größerer Schärfe: Nicht einmal ist es möglich, den ganzen Fuß in dasselbe

Wasser einzutauchen, da verschiedene Teile unseres Körpers in verschiedene Teile des Wassers eintreten, die Zehen in einen verschiedenen Teil, die Ferse in einen verschiedenen, in einen verschiedenen das Bein. Dagegen muß man sagen, daß die Seele es ist, die erfaßt, welche nicht den Dingen nachgeht, sondern sie vorwegnimmt. Deshalb sagt sie vorher, wann eine Finsternis stattfinden wird. Da sie nämlich schärfer ist, nimmt sie sie vorweg und kennt sie vorher. Daß es keine Erfaßbarkeit gibt, beweisen sie so: wodurch sagt ihr, daß es die Erfaßbarkeit gibt? Mittels eines Beweises oder ohne einen Beweis. Wenn mittels eines Beweises, so müßt ihr das zugeben, worum es sich handelt. Woher nämlich wißt ihr, daß es einen Beweis gibt? Wenn aber ohne Beweis, dann werden wir euch aber garnicht glauben. Ihnen muß man das antworten, was Plato dem Protagoras im Theaitetos sagt: Ihr fangt euch mit euren eigenen Netzen. Nämlich, entweder ihr erfaßt, daß es die Erfaßbarkeit gibt, und somit gibt es die Erfaßbarkeit, da ihr erfaßt, oder ihr erfaßt nicht, und wir lassen uns daher nicht von euch überzeugen, da ihr das, was euch beliebt, sagt." Es folgt noch eine Ausführung über die Kyniker, dann bricht die Abhandlung jäh ab.

Aus einem Vergleiche unseres Textes mit dem von Busse herausgegebenen Kategorienkommentar des Olympiodoros (Comm. in Arist. Graeca, XII, 1) geht in unbestreitbarer Weise hervor, daß das syrische Werk unmöglich dem Olympiodoros in die Schuhe geschoben werden kann. Wir haben es also mit Pseudo-Olympiodoros zu tun, der anderseits mit keinem der uns bekannten Kommentatoren identisch ist. Die von unserem Autor gebotene Einteilung der Philosophie weicht auch von den anderen in der syrischen philosophischen Literatur sonst vorkommenden Einteilungen ab. So z. B. von der der syrischen Handschrift Sachau 116 — von mir auf S. 147 herausgegeben — und von der des Severos bar Sakkô (Dialoge, II. Buch, II. Rede, VIII. Frage).

Läßt sich etwas Näheres über den Verfasser ermitteln? Nachdem ich auf S. 151—161 meines Aufsatzes jeden einzelnen Abschnitt des Werkes einem Vergleich mit den Lehren und der Terminologie der übrigen Kommentatoren unterwerfe, komme ich zu folgenden Ergebnissen, die ich auf S. 161—162 zusammenfasse:

Der syrische Text ist eine Paraphrase eines Kategorienkommentars eines uns unbekannten Autors, der sich eng an den Kommentator Elias hält, aber hier und da von demselben abweicht und etwas hinzufügt, sowie einige Stellen aufweist, die den Lehren des Olympiodoros folgen. Wollte man einen Namen nennen, so könnte man an David oder an den Alexandriner Stephanos denken. Der syrische Paraphrast hat die Pseudoepigraphie in seiner griechischen Handschrift vorgefunden und sie wörtlich übersetzt. Der Abschnitt über die Philosophenschulen aus Severos sowie das Exzerpt aus der Handschrift Sachau 116 beweisen, daß direkt oder indirekt die Syrer noch von zwei anderen Kategorienkommentaren Kenntnis hatten. Anderseits beweist der fälschlich dem David zugeschriebene armenische Kommentar und, was schon Baumstark feststellen konnte zusammen mit dem, was ich soeben ausgeführt habe, daß es wenigstens noch vier Kommentare zu den Kategorien außer denen des Ammonios, Olympiodoros, Symplikios, Philoponos, David und des Anonymus gegeben hat; drei davon waren den Syrern bekannt; eines ist ins Armenische übersetzt worden; überdies gab es die Kommentare des Stephanos und des Philoponos zu den *πέντε φωναί* des Porphyrios.

3. Der Isagoge über die logische und syllogistische *πραγματεία* des Philosophen Aristoteles von Athanasios von Bâlâdh habe ich zwei Abhandlungen gewidmet.

Die erste enthält eine Ausgabe des in der Handschrift 14,660 des British Museum, f. 67b— f. 79b, erhaltenen syrischen Textes und ist in den Rendiconti della R. Accademia dei Lincei für 1916, S. 717—778, erschienen. Die zweite trägt den Titel Sull'introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica und gibt den Inhalt des Textes an (Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, t. LXXXI, p. 2, S. 635—644).

Ernest Renan hat in seiner bekannten Schrift De philosophia peripatetica apud Syros, Parisiis 1852, dieses Werk für identisch mit der von Barhebraeus angeführten Introductio ad syllogismos categoricos des Porpyrios gehalten; Baumstark sieht in demselben eine der vielen Quellen des Buches der Definitionen und Einteilungen des Bâzûdh. Doch trifft weder das eine noch das andere zu, vielmehr ist es ein mehr oder weniger selbständiges

Werk des Athanasios, das überdies dem Bâzûdh nicht als Quelle gedient hat.

Nachdem der Autor in der Einleitung die Dunkelheit der Ausdrucksweise des Aristoteles hervorhebt, geht er daran, die Kategorien kurz darzulegen. Die *οὐσία* behandelt er ganz kurz und bespricht gar nicht die *ὁμώνυμα*, *συνώνυμα*, *παρώνυμα*, das *ὑποκείμενον*, das *πρότερον*, das *ἅμα* und die *κίνησις*. Für diesen Abschnitt hat er nicht die Kategorien, sondern einen Kommentar dazu benutzt.

Sodann geht er zum *λόγος* über, legt aber nicht die aristotelischen Lehren des *περὶ ἑρμηνείας* dar, sondern schaltet einen Abschnitt grammatischen Inhalts über die Redeteile in der Art der Grammatik des Dionysios Thrax ein. Nun kehrt er zum *λόγος* zurück und teilt denselben in den *εὐκτικός*, *ἐρωτηματικός*, *κλητικός*, *προστακτικός* und *ἀποφαντικὸς* ein. Als Beispiele zitiert er fünf Stellen aus der Ilias, die er aus irgendeinem Kommentar zum *περὶ ἑρμηνείας* geschöpft haben wird. Er fährt mit einer kurzen Erklärung des Syllogismus fort, um eine Darlegung des Beweises und seiner Arten einzuflechten und sodann wiederum auf den Syllogismus zurückzukommen. Sodann kommt ein Abschnitt über die *ἀπόδειξις* und schließlich eine breite Darlegung des Syllogismus selbst, seiner Teile, seiner Arten, seiner *χρήματα*. Es folgt die Lehre über die *κατα σκευή* und die *ἀπαγωγὴ εἰς ἀδύνατον*.

Der letzte Abschnitt ist den Sophismen gewidmet. Auch hier aber ist die direkte Quelle nicht das aristotelische Organon, sondern irgend ein Kommentar oder Logikkompendium.

Aus alledem kann man ersehen, daß das Werk des Athanasios eine Kompilation und nicht eine Übersetzung aus dem Griechischen ist. Die verworrene Darstellung allein zeigt es schon zur Genüge: so unübersichtlich schreibt kein Grieche, sondern eben nur ein Syrer.

In den Rendiconti habe ich auf S. 767—778 eine italienisch-griechische Übersetzung der wichtigeren Abschnitte gegeben. Demnächst werde ich eine Übersetzung der ganzen Schrift veröffentlichen.

4. Um die aristotelische Logik den Philosophiebeflissenen leichter einzuprägen, haben die Syrer es nicht verschmäht, dieselbe in die Form des Rätsels einzukleiden. Die syrische Sammlung von Philosophischen Fragen und Rätseln der Handschrift Add. 12, 154 des British Museum habe ich unter dem Titel Un Recueil

d'énigmes philosophiques en langue syriaque in der Revue de l'Orient Chrétien zusammen mit einer französischen Übersetzung, 3. série, t. I, 1920, veröffentlicht.

Es werden hauptsächlich die logischen Termini der Isagoge des Porphyrios, ein paar Fachausdrücke der Physik und etliche der Metaphysik und Theologie behandelt.

Als Beispiel will ich einige Rätsel anführen:

13. Welche sind die *ἁπλαῖ φωναί*, die alle Dinge umfassen und die gewesen sind, sind und sein werden, ohne daß es möglich wäre, daß je sich etwas vorfinde, das nicht unter eine derselben fällt? Es sind die zehn Kategorien des Aristoteles.

15. Worin unterscheidet sich *τὸ ὑποκείμενον* von dem, das *κατὰ τοῦ ὑποκειμένου* ist, und von dem, das *ἐν ὑποκειμένῳ* ist? Und was ist das, das nicht mehr existiert, wenn es weggenommen wird, und was ist das, das existiert und weiter ausgesagt wird, wenn man es wegnimmt? *Τὸ ὑποκείμενον* ist die *ὑπόστασις* und *τὸ καθ' αὑτῆς τὸ ἴδιον* und *τὸ ἐν αὑτῃ τὸ συμβεβηκός*.

40. Was ist *φύσει πρότερον* und was ist *φύσει ὕστερον*? Erklärung: *Φύσει πρότερον* ist das, was das, was *φύσει ὕστερον* ist, mit sich aufhebt, usw.

47. Was ist es, das scheidet und trennt und teil hat an dem, das sammelt und vereinheitlicht? Die Hypostase unterscheidet sich von der Allgemeinheit der allgemeinen Natur und hat an ihr teil, da sie aus ihr stammt. Die Natur ihrerseits sammelt die Hypostasen zu einer allgemeinen Substanz.

48. Welches ist das Ding, das verschieden ist in seinen *ἴδια*, aber gleich ist im allgemeinen Begriff und in singulare Substanzen verteilt ist? Auch dieses ist die Hypostase.

52. Was ist es, das die Einfachheit des Gedankens mit der Ordnung eines jeden Dinges verbindet? Es ist der Name und die Definition.

53. Worin unterscheidet sich das Nomen vom Verbum? Das Nomen ist eine *ἁπλῆ φωνή*, aber das Verbum begreift in sich auch die Zeit, wie zum Beispiel, wenn du sagst „er geht" oder „er ist gegangen" oder „er hat gemacht" oder „er macht" oder andere (Verba) wie diese.

62. Vier gleich der Art nach und verschieden der Zahl nach, seelenlos und tot, hervorgegangen aus einem unvernünftigen und

sterblichen Tiere, an Statt und Stelle von zwei derselben Art und verschieden der Zahl und der Hypostase nach, wer sind sie? Es sind die vier Denare. die Simeon für sich selbst und für Unseren Herrn gegeben hat, indem er sie aus dem Fische zog.

67. Substanzen in Substanzen und in den Substanzen, was ist das? Das ist das Manna und die goldene Urne, das Szepter des Aaron und die Steintafeln in der Arche, die aus Holz und Gold war. Und in den Substanzen bedeutet die Arche und was darinnen war, im Allerheiligsten, das aus Byssus, Purpur, Hyazinth, Fellen und härenen Vorhängen gemacht war.

76. Was ist das Ding, das, während es eins ist, in sich selbst geteilt ist und manchmal zu diesem und manchmal zu jenem sich hinneigt? Es ist der Wille.

Die Sammlung besteht aus 83 Rätseln, doch sind nicht alle Rätsel im strengen Sinne des Wortes. Die ersten 11 sind nur Definitionen.

Ich bin noch nicht den Quellen der Sammlung nachgegangen, doch dürfte dieselbe in Edessa entstanden sein und spiegelt, was die Lehre über Substanz oder Natur und Hypostase betrifft, den monophysitischen Standpunkt des Verfassers oder Kompilators wieder.

6. Das sechste der von mir im XIV. Bande der Patrologia Orientalis (Paris 1920), S. 759—763, herausgegebenen und ins Italienische übersetzten Sei scritti antitriteistici ist eine ganz kurze Darlegung der Eigenheiten (ἰδιότητες).

Sie gibt eine Beschreibung derselben und sondert sie von den für die Theologie wichtigen Begriffen der Substanz und Hypostase. Die kleine Schrift sollte wohl als Hilfsmittel in der Polemik gegen die Irrlehre des Tritheismus dienen. Der Verfasser derselben ist unbekannt, war aber ein Monophysit.

6. In seinen Handbüchlein bringt es Jakob von Edessa zu Wege, uns zwölf Definitionen des Begriffes Natur (kyânâ) zu geben. In einem Aufsatze der schon genannten Rendiconti dei Lincei, v. XXX, S. 268—273, habe ich unter dem Titel D ailcuni passi della metafisica di Aristotele presso Giacomo d'Edessa die betreffenden Stellen aus der Handschrift Add. 12,154 des British Museum im syrischen Texte herausgegeben und sie mit einer wörtlichen lateinischen Übersetzung ausgestattet.

Das Handbüchlein des Jakob behandelt folgende Termini: kyânâ (Substanz, Natur), ûsiyâ (Substanz), yâthâ (Selbst, Essenz, Wesen,) îthûthâ (Wesen), qnômâ (Hypostase), parsôpâ (Person), âdhšâ (Art). Jakob untersucht den Sinn, den diese Begriffe sowohl bei den Syrern als auch bei den Griechen haben. Im Hinblick auf die geistige Armut der Syrer ist dieses Werk als eines der besten Erzeugnisse der syrischen philosophischen Literatur anzusprechen.

Hier gebe ich die sechs aristotelischen Definitionen in wörtlicher lateinischer Übersetzung wieder und füge die betreffenden Stellen aus der Metaphysik des Aristoteles hinzu, wobei ich für den Text der Ausgabe von Christ folge:

Natura videlicet *φύσις* est fieri videlicet generatio eorum quae crescunt videlicet germinant.

1014b 16 *φύσις . . . ἡ τῶν φυομένων γένεσις.*

Natura est id quod et in aliquo, ex quo germinavit primum id quod germinavit.

1014b 17 . . . *ἐξ οὗ φύεται πρῶτον τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος.*

Natura est id a quo est motus primus uniuscuiusque eorum quae in natura sunt, qui (motus) in ea est aut eius est.

1014b 18 . . . *ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτὸ ὑπάρχει.*

Natura est id ex quo primum aut est aut fit ordo et pulchritudo harmoniae alicuius, cum non se mutet aut se convertat potentia eius.

1914b 26 *ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεταί τι τῶν φύσει ὄντων, ἀρρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς ἑαυτοῦ.*

Natura est substantia eorum quae in natura sunt.

1014b 36 *ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία.*

Natura est ea quae prima et principaliter est substantia eorum in quibus est principium motus aut ipsa.

1015a 13—15 *ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά.*

Wie man aus diesen Übersetzungen sieht, war der gute Jakob im Griechischen nicht sehr sattelfest. In meiner Abhandlung vergleiche ich eingehend beide Texte und versuche die Ursachen der Fehler der Übersetzung festzustellen.

Wahrscheinlich hat der Verfasser die Metaphysik selbst in Händen gehabt, doch wäre es nicht ausgeschlossen, daß er nur

indirekt von den betreffenden Stellen Kenntnis erhalten hätte. Aus arabischen Quellen erfahren wir, daß das XI. Buch ins Syrische übersetzt worden war.

8. Zu den uns nur in syrischer Übersetzung erhaltenen theologisch-philosophischen Schriften des Johannes Philoponos, des bekannten Monophysiten und Tritheisten der Zeit des Kaisers Justinian, gehören auch zwei Abhandlungen fast ausschließlich philosophischen Inhalts, die ich in den Jahren 1921 und 1923 herausgegeben habe. Die erste ist mit dem Titel Il trattato di Giovanni Filopono sul rapporto tra le parti e gli elementi ed il tutto e le parti, tradotto dal siriaco in den Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, t. LXXXI, p. 2ª, S. 84—105, erschienen, die zweite, Unità e dualità di natura secondo Giovanni il Filopono betitelt, im Bessarione für 1923.

Die Edition der ersten Schrift fußt auf einer Handschrift der Vatikanischen Bibliothek in Rom und auf zweien des British Museum. Doch habe ich nicht den syrischen Text selbst, sondern eine wortgetreue lateinische Übersetzung veröffentlicht.

Sie trägt die Überschrift: Abhandlung des Johannes Philoponos, des Alexandriners, darüber, welcher der Unterschied zwischen den Teilen und den Elementen sei und wie das Ganze und die Teile sich zueinander verhalten, an den Presbyter Sergios. Da der hier genannte Sergios im Jahre 543 zum Patriarchen von Antiocheia gewählt wurde, so muß dieser Brief vor dem eben genannten Jahre verfaßt worden sein. Der Autor hat diese Schrift nicht aus philosophischen Gründen, sondern aus theologischen Erwägungen geschrieben. Wie bekannt, lehrt der Monophysismus, daß Christus eine einzige Natur hatte, nämlich die aus der Zusammensetzung der aus der Jungfrau stammenden menschlichen und der vom Logos stammenden göttlichen Natur hervorgegangene neue Natur, während die orthodoxe Lehre und der Nestorianismus zwei Naturen in Christus annehmen. Das philosophische Problem des Monophysismus liegt nun darin, zu erklären, wie es vom philosophischen Standpunkte aus möglich ist, daß aus zwei Naturen eine einzige hervorgehe und auch noch nach der Zusammensetzung der zwei Naturen in eine einzige dennoch die zwei Naturen in einem gewissen Sinne sich erkennen lassen, wie das eben bei Christus der Fall ist. Die zwei Naturen sind also, philosophisch gesprochen, die Teile, aus denen sich das Ganze,

Jesus Christus, zusammensetzt. Daraus ersieht man ohne weiteres, wie wichtig für die Monophysiten und namentlich für Philoponos, der wohl der am meisten philosophisch gerichtete Theolog des hellenistischen und byzantinischen Christentums sein dürfte, ein klarer Einblick in das Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen war. Sergios, der damals Presbyter in Tellâ war, hatte den Philoponos um Erklärung über diesen Punkt, sowie über den Unterschied zwischen den Teilen und den Elementen gebeten. Der von mir veröffentlichte Text ist die Antwort des Philoponos an Sergios.

Es gibt zwei Theorien, sagt unser Philosoph, über die Seinsart der Teile im Ganzen. Nach einigen sind sie im Ganzen nur potentiell enthalten, andere dagegen wollen sie darin *ἐνεργείᾳ* sehen. Betrachtet man diese beide Theorien näher, so sieht man, daß aus beiden *ἀπορίαι* entstehen, denn es lassen sich gegen beide verschiedene gute Argumente anführen. Nachdem der Autor so das Problem dargelegt hat, geht er zu einer Erklärung der Definitionen der Teile und der Elemente über und verhehlt nicht seinen extremen Nominalismus: in theoria enim tantum cogitationis genera et species consistunt, cum ab atomis cogitatio ea adducat et colligat, utpote saepe demonstravismus.

In seiner Abhandlung hält sich unser Philosoph immer streng an Aristoteles und namentlich an das, was er selbst in seinem Kommentar zur Physik schon ausgeführt hatte. Nun geht er zum Hauptthema seines Briefes über und sagt, daß er sich nicht weiter in eine Erörterung über die Elemente einlassen wolle, sondern seine Lehre über die Beziehungen zwischen den Teilen und den Elementen dahin zusammenfasse, daß einige unter den ersteren im Ganzen potentiell und andere aktuell enthalten sind. Potentiell sind die vier Elemente in den Körpern enthalten, da die ihnen charakteristischen Eigenschaften eine Schmälerung und Verminderung erleiden und ihre natürliche Reinheit verlieren. Manchmal geschieht es auch, daß eine dieser Eigenschaften die anderen in sich aufnimmt und zerstört. Aktuell sind dagegen *τὰ ὁμοιομερῆ*, die die Glieder der tierischen Körper bilden.

Diese Schrift ist gleichsam eine Vorbereitungsschrift zur folgenden über die Möglichkeit einer zusammengesetzten Natur in demselben Subjekt. Meine Ausgabe beruht auf der Handschrift 144 der Vatikanischen Bibliothek.

Da die Monophysiten zugeben, daß nach der Union der beiden Naturen in Christus dennoch ein gewisser Unterschied noch bestehen bleibt, so behaupten ihre Gegner, daß man deshalb notwendigerweise auch zwei Naturen zugeben müsse. Dem hält nun unser Philosoph entgegen, daß man zwischen dem Zustande vor der Union, in der Union und nach der Union unterscheiden müsse. Ebenso muß man zwischen den Dingen, wie sie an und für sich sind und unabhängig von unserem Geiste, und den Dingen, wie sie von uns aufgefaßt werden und in uns sich widerspiegeln, unterscheiden. Jene sind unwandelbar in ihrem Wesen, erleiden keine Vergrößerung oder Verkleinerung, die Begriffe dagegen, die wir uns von ihnen bilden, erleiden viele Veränderungen, weil sie eben in uns existieren. Es geschieht nämlich, daß verschiedene Menschen über dieselben Dinge verschiedene Begriffe haben, ja daß wir selbst zu verschiedenen Zeiten über dieselben Dinge verschiedene Begriffe haben. Das Ding an und für sich kann dasselbe bleiben, die Ansicht über dasselbe kann dagegen eine Änderung erfahren. Betrachten wir ein zusammengesetztes Ding, so nehmen wir von ihm auch den Begriff, daß es zusammengesetzt ist, auf. Hernach geht unser Geist zur Betrachtung jener Dinge, die das zusammengesetzte Ding ausmachen, und nimmt den Begriff derselben und ihrer Eigenschaften auf. Hierauf kehrt unser Geist zurück und macht wiederum den Weg, den er gegangen ist. Das heißt, er setzt das in seine Bestandteile zerlegte Ding wiederum zusammen und kehrt somit wiederum zur Union, von der er seinen Ausgang genommen hatte. Jetzt aber ist sein Begriff der Union verschieden von dem, den er früher hatte, der neue Begriff ist reicher und voller, er umfaßt auch den Unterschied der Komponenten in der Union, er sieht sie nicht miteinander unterschiedslos vermischt, sondern getrennt und dennoch in der Union und zur Union verbunden. Der Übergang also von der Union zu den sie zusammensetzenden Dingen und wiederum die Rückkehr von diesen zur Union ist nicht eine Veränderung oder eine Differenzierung der Dinge selbst.

Der zweiten Frage der Gegner, wieso man nicht auch die Zahl der Komponenten — in unserem Falle also der Naturen — zugeben müsse, da man ihren Unterschied zugibt, antwortet unser Philosoph folgendermaßen:

Die Zahl kommt nur den konkreten Einzeldingen zu, z. B. Paul oder Peter, denn nicht jeder Unterschied, sondern nur die Diskretion der Quantität hat die Zahl zur Folge. Nie aber der Unterschied in der Qualität. Deshalb sind auch alle die Dinge, die gezählt werden, notwendigerweise der Quantität nach teilbar. Das trifft zum Beispiel beim Körper, der aus dem Körper und der Seele zusammengesetzt ist, nicht zu. Denn erstens besteht die menschliche Seele nicht allein für sich und der menschliche Körper allein für sich, sondern beide existieren nur in der Verbindung untereinander, zweitens ist die Seele die Vervollkommnung des Leibes. Erst wenn wir diese zwei Komponenten des Menschen voneinander getrennt betrachten und sie als Komponenten der Zahl unterordnen, können wir von zwei Dingen reden. An und für sich sind sie also zwei, was ihre unterschiedliche Natur betrifft, in der Union oder Zusammensetzung sind sie aber gleich. Machen wir, wenn sie in der Zusammensetzung sind, einen Unterschied unter ihnen, so lösen wir die Zusammensetzung sogleich auf, sie bestehen aber nur in der Zusammensetzung.

Ersetzen wir die Begriffe Zusammensetzung mit Christus und Komponenten mit menschliche und göttliche Natur, so haben wir die Lösung des theologisch-philosophischen Problems. Die eine Natur Jesus Christus ist aus zwei Naturen hervorgegangen, die aber sich nicht bis zur vollkommenen Tilgung ihrer Unterschiede und ihres unterschiedslosen Zusammenfließens gemischt haben. Wir können also von einer zusammengesetzten Natur Jesus Christus reden.

Ist die Lösung des Problems, die Philoponos uns hier bietet, als eine gelungene zu betrachten? Wohl kaum, denn er schießt gleichsam am Problem vorbei. Die statische Lage der Zusammensetzung löst er in drei der Zeit und dem Wesen nach verschiedene Zustände auf und will dann irriger- und ganz und gar unberechtigterweise das, was er von jedem einzelnen Zustande aussagt, kumulativ von der Zusammensetzung aussagen: ein ganz bedenklicher Trugschluß. Im übrigen wäre zu bemerken, daß seine Beschreibung des Weges, den der menschliche Geist bei der Betrachtung der zusammengesetzten Dinge geht, psychologisch gar nicht zutrifft. Dieses fein säuberliche Spazierengehen des Geistes zwischen den Komponenten und der Zusammensetzung ist eine rein logische Abstraktion. Philoponos verwechselt hier die Logik mit der Psychologie, eine Ver-

wechslung, der man in der Geschichte der Philosophie auf Schritt und Tritt begegnen kann.

9. Uno scolio d'Eusebio d'Alessandria alle Categorie d'Aristotele in versione siriaca (Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi, v. III., S. 1—14) enthält eine italienische Übersetzung, ein paar Seiten Anmerkungen und ein syrisch-griechisches Glossar der darin vorkommenden Fachausdrücke. Diese kleine Abhandlung über die Kategorien habe ich der syrischen Handschrift Petermann 9 der Preußischen Staatsbibliothek entnommen.

Wer der Verfasser derselben sei, habe ich nicht feststellen können. Sie ist aus dem Griechischen übersetzt, wie die Terminologie beweist. Der Autor folgt überall dem Aristoteles, doch dürfte er einiges irgendeinem Kategorienkommentar entnommen haben. Es lassen sich Berührungspunkte mit Ammonias, Elias, Olympiodoros und anderen nachweisen. Anderes wiederum stimmt mit keinem der uns bekannten Kommentare überein, so namentlich die Definition der Kategorie. Aristoteles 15a 30 wird nicht in geometrischem, sondern arithmetischem Sinne gedeutet: *τετράγωνον* ist die Quadratzahl. Diese Interpretation habe ich bei keinem Kommentar nachweisen können.

Ich gebe den Anfang der Schrift wieder:

Das Buch der Kategorien teilt sich in vier Kapitel ein: in jenes, das über die Weise, wie die Aussagen gesagt werden, handelt, in jenes über die Kategorien selbst, in jenes, das über die Anzahl dessen, das man über die Kategorien erfragen muß, handelt, in jenes über die Akzidentien der ersten Substanz.

Das erste Kapitel von diesen vier. Das, was man aussagt, teilt sich in vier ein. Etwas wird nämlich entweder gleich oder nicht gleich ausgesagt, oder einfach oder nicht einfach. Das, was gleich, wird dreifach gesagt: entweder homonym oder synonym oder paronym, Und das, was homonym, in vierfacher Weise: das Ding ist entweder das Subjekt oder es ist im Subjekt oder es wird über das Subjekt gesagt oder es ist im Subjekt und wird wiederum über dasselbe ausgesagt.

Das zweite Kapitel ist jenes über die Kategorien selbst. Diese sind aber: die Substanz, die Quantität, in Beziehung zu etwas, die Qualität, wo, wann, machen, erleiden, hat, ist gestellt. Kategorie ist aber ein einfaches Wort in Vollendung (oder durch Übereinkunft),

ohne Zeit, das über eine Art eigentümlicherweise ausgesagt wird, indem es das, was das Ding ist, angibt.

Das dritte Kapitel handelt darüber, wieviel man über jede Kategorie erfragen muß. Über die vier ersten Kategorien erfragt man aber fünf Kapitel: die Difinition, die Differenz, das Eigentümliche, ob sie eine Vermehrung und eine Verminderung aufnehmen, ob es etwas gibt, das der betreffenden Kategorie konträr ist.

Hierauf führt der Verfasser diese Kapitel aus.

10. Einen der ersten Plätze in der Geschichte der syrischen Philosophie nimmt Sergios von Rîšʿaynâ ein. Von seiner reichen philosophischen Tätigkeit sind uns nur wenige Werke erhalten, die uns aber einen guten Einblick in seine Lehren gestatten, obwohl man eigentlich auch bei diesem Philosophen, ebenso wie bei allen anderen Philosophen der Syrer, dieses sehr mäßig begabten Volkes, nicht von ihm eigenen Lehren sprechen kann, da seine ganze philosophische Tätigkeit schließlich darin bestanden hat, die Werke und Aristoteleskommentare seines Lehrers Johannes Philoponos, dessen Vorlesungen er in Alexandreia gehört hatte, ins Syrische mehr oder minder vollständig und wörtlich zu übersetzen. Das wichtigste davon ist gewiß die Abhandlung über die Kategorien, die in einem einzigen Manuskripte, der Handschrift Add. 14,658 des British Museum vorliegt. Zwar finden wir eine Abhandlung aus seiner Feder auch in der schon mehrmals genannten Handschrift Petermann (Sachau 88), aber diese zweite Schrift ist nichts anderes als eine abgekürzte Fassung der ersteren.

Die längere Fassung habe ich noch im Jahre 1914 in London abgeschrieben, konnte aber dieselbe wegen der durch den Krieg verursachten Druckschwierigkeiten nicht im syrischen Texte herausgeben. Daher habe ich mich entschlossen, die wichtigsten Stellen daraus in italienischer Übersetzung zu veröffentlichen. Sie sind im III. Bande der Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi, S. 135—172, erschienen.

Das Werk hat Sergios dem Theodoros von Marw, seinem Freunde, der ihn um eine Abhandlung über die Logik gebeten hatte, gewidmet. Es besteht aus sieben Kapiteln oder mîmrê, doch fehlen nicht wenige Blätter der Londoner Handschrift, und deshalb sind einige Kapitel nur bruchstückweise erhalten.

Im ersten Kapitel bespricht der Philosoph die Logik im allgemeinen und ihre Stellung im System der Wissenschaften. Im zweiten zählt er die Schriften des Aristoteles über die Logik auf, teilt sie wissenschaftlich ein, spricht über die Absicht des Buches der Kategorien und setzt die Lehre über „jene Worte" dar, „die von Aristoteles vor der Lehre über die zehn ersten Gattungen, die Kategorien genannt werden, gesagt worden sind". Im dritten Buche spricht er über „das, was der Philosoph hernach im Buche über die zehn allgemeinen Gattungen geschrieben hat". Überdies handelt er über die Substanz. Im vierten ist über die Quantität die Rede, im fünften über die Relation, im sechsten über die Qualität und im siebenten über die anderen Kategorien und die postpraedicamenta.

In der Handschrift beginnt die Schrift ex abrupto mit der Diskussion darüber, ob die Logik ein Teil oder ein Instrument der Philosophie sei. Es werden die Lehren verschiedener philosophischer Schulen angeführt, doch wissen wir nicht für welche Lehre Sergios sich entscheidet, denn die betreffenden Blätter sind verloren gegangen. Im folgenden aber behauptet er, daß bewiesen worden ist, daß die Logik ein Instrument der Philosophie ist. Aristoteles — fährt er nun fort — hat vor der Praktik, der Lehre über die Natur und der Metaphysik die Logik darlegen wollen, damit diese ihm als Instrument dazu diene, und beginnt mit den Kategorien, weil aus diesen sich die Aussagen, aus diesen aber die Syllogismen und aus diesen wiederum die Beweise zusammensetzen. Diese Ordnung wird nun auch philosophisch begründet. Hierauf erklärt Sergios den Zweck des Buches über die Kategorien, führt verschiedene Ansichten darüber an, um eine längere Auseinandersetzung über die Lehren über die Gattungen und Arten einzuflechten, wobei er auch den Alexander von Aphrodisias und seine Lehre anführt. Sodann kehrt er zur Besprechung des Zweckes der Kategorien zurück und schließt sich der Ansicht des Jamblichos an, der behauptete, daß Aristoteles in den Kategorien über die einfachen Worte, die mittels einfacher Gedanken einfache Dinge ausdrücken, handelt. Um hierauf zu beweisen, daß Aristoteles rechtmäßigerweise alles Sein, das unzählige Dinge umfaßt, in zehn Begriffe zusammenfaßt, greift er auf die Einteilung der Rede in imperative, prekative, interrogative und urteilende zurück, wobei er diese letztere einer langen Prüfung unterzieht, und gibt sodann eine kurze Skizze der Kategorien. Kein

Ding aber fällt unter mehrere der zehn Kategorien, sondern ein jedes nur unter eine derselben, wie man sich leicht durch eine einfache Prüfung des Tatbestandes überzeugen kann.

Der Autor fährt mit einer sehr breit ausgeführten Auseinandersetzung über die Homonyma, Synonyma und Paronyma fort und schließt damit das zweite Kapitel. Demselben sind sechs Schemata in *διαίρεσις* -form über die Werke des Aristoteles, über alles Einfache in der Welt, die Arten der Rede, die Arten und die Gattungen, die Hierarchie der Gattungen und der Arten, die Homomyma usw. angefügt.

Das dritte Kapitel beginnt mit der Lehre der Einteilung alles Seins in Substanzen und Akzidentien und mit der logischen Rechtfertigung dieser Einteilung. Da Sergios später auf das Akzidens ausführlicher zurückkommen wird, gibt er hier nur die Lehre über die Substanz. Es wird die Aufzählung der zehn Arten des Inseins eingeflochten und eine kurze Besprechung der Definition eingefügt. Hierauf kommt die Lehre über das Allgemeine und das Besondere und namentlich über die Beziehungen von Gattung, Art und Differenz. Endlich kommt die Substanz an die Reihe: die verschiedenen Arten derselben, warum Aristoteles zuerst über die Substanz handelt, die Einteilung der Substanzen, die erste Substanz, die Arten und Gattungen, warum die Akzidentien nicht Substanzen genannt werden, warum Aristoteles keine eigentliche Definition der Substanz gibt, die Eigenheit, ihre Arten, wann und wie sie besteht, und die Eigenheit der Substanz. Überall folgt der Autor dem Aristoteles. So endet das zweite Kapitel, das am meisten interessante unter allen sieben, da in demselben über die Substanz, die Akzidentien und die Eigenheiten gehandelt wird, die in den theologischen Debatten zwischen Nestorianern und Monophysiten so überaus wichtig waren.

Im vierten Kapitel handelt Sergios über die Quantität. Er beginnt mit dem Sprachgebrauch über die Quantitäten und geht dann zur Einteilung und Definition über. Das führt ihn zu einer Besprechung des Begriffes des Raumes und des Ortes. Hier wird auch die bekannte Lehre des Zenon angeführt. Sergios gibt die aristotelische Definition des Ortes: ,,der Ort ist die Grenze und die Fläche, die alles umfaßt (jene Fläche nämlich), die bei dem ist, der von demselben umfaßt wird. Jeder beliebige Körper nämlich hat eine Grenze und eine Fläche, die seine äußere Grenze ist. Seine

innere Fläche aber, die dem was in demselben enthalten ist, anhaftet, ist der Ort dessen, das in seiner Leere enthalten ist, da sie seinen Grenzen anhaftet und ihn von außen umgibt. Der Ort ist also kein Körper, sondern die innere Grenze eines Körpers, und er ist wiederum nicht unkörperlich, da er die Ausdehnung in die Länge des in ihm enthaltenen Körpers besitzt". Nachdem er über den Raum gehandelt hat, geht er zur Diskussion über die Zeit über. Er verwirft die Lehre derjenigen, die die Zeit überhaupt leugnen, und zeigt, daß die Definition, sie bestehe in der Bewegung der Himmelssphäre, irrig ist. Die Zeit ist vielmehr die Zahl der Bewegung, nicht die Bewegung selbst. Von der Quantität gibt er die Definition, die Einteilung und die charakteristischen Merkmale.

Das fünfte Kapitel legt vornehmlich die Lehre über die Relation dar. Alles ist auch hier selbstverständlich aristotelisch.

Vom sechsten Kapitel, das der Qualität ganz gewidmet ist, werden wir nur die eine Stelle hervorheben, die von Bardesanes und seiner stoischen Doktrin über die Körperlichkeit der Qualitäten handelt: ein neuer und interessanter Beitrag zur besseren Kenntnis dieses, meiner Ansicht nach noch nicht richtig gewürdigten syrischen Philosophen. „Wenn aber einige Stoiker, die nicht der Ansicht waren, daß es etwas Unkörperliches gibt, denen auch der Syrer Bardesanes zustimmte in seiner Abhandlung über die Qualitäten, der Meinung waren, daß auch jene Qualitäten, von denen wir sagten, daß ihre Existenz in den Körpern ist, Körper sind, so werden sie sehr leicht widerlegt. Die Farbe ist kein Körper. Wenn dem nicht so wäre, so würde die Natur eines Körpers niemals ihre Farbe verändern. So ist wiederum auch nicht die Figur oder die Form ein Körper. Wenn dem nicht so wäre, so würde niemals das Wachs und das Erz oder irgend ein anderes Ding eine Figur oder eine Form annehmen, wenn jemand sie ihnen eindrücken will. Es ist somit also klar, daß alles, was den Körpern akzidiert und aus ihnen verschwindet, während ihre Natur dieselbe bestehen bleibt, von der Natur der Körper verschieden ist." Darauf beginnt die Auseinandersetzung über die Qualitäten, wobei er an einer Stelle auch den Thukydides anführt. Natürlich ist das Zitat nur indirekt.

Das siebente Kapitel umfaßt die Lehre über die Entgegengesetztheit, die Veränderung, die Priorität, die Simultaneität und die Bewegung. Damit endet das ganze Werk.

Die Quelle des Sergios ist überall der Kategorienkommentar des Johannes Philoponos (Commentaria in Aristotelem Graeca, XIII, 1).

Ein zweites längeres philosophisches Werk desselben Autors ist uns in der gleichen Handschrift des British Museum erhalten. Auch dieses habe ich in italienischer Übersetzung in der Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi, IV, S. 1—22, herausgegeben, und zwar unter dem Titel Il trattato di Sergio di Rêsh ʿaynâ sull' universo.

Zur Abfassung eines Werkes über Astronomie und die Beschaffenheit und Struktur des Kosmos hatte sich der Philosoph schon mittels seiner Übersetzung der pseudoaristotelischen Schrift *περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον* vorbereitet. Unser Werk führt den Titel: Eine Rede über die Ursachen des Weltalls, verfaßt vom Herrn Sargîs, Presbyter von Rêsh ʿaynâ, gemäß der Lehre des Philosophen Aristoteles, das heißt darüber, wie es ein Kreis ist. Es hat keine Kapiteleinteilung. Wir kennen nicht das Jahr, in dem es geschrieben worden ist, doch läßt sich nach einer Erwähnung des Autors selbst annehmen, daß es nach der Abfassung der Schrift gegen die Nestorianer, nach der Abhandlung über die Ethik und nach dem Traktat über die Physik geschrieben worden ist. Wahrscheinlich ist es an denselben Theodoros von Marw gerichtet, dem er auch die Schrift über die Kategorien gewidmet hatte.

Die darin behandelten Hauptfragen sind die folgenden:

1. Über die erste Ursache des Weltalls.
2. Über ihre Tätigkeit.
3. Über die Bewegung des Himmels, der von der ersten Ursache bewegt wird.
4. Über die Ursache seiner mannigfachen Bewegungen.
5. Über die Möglichkeit, daß die Himmelskörper Kenntnis von allem dem, das in der sublunaren Welt geschieht, haben.

Diese sind sozusagen die Hauptpunkte der Abhandlung, in deren Verlauf er Gelegenheit hat, viele andere Probleme zu berühren, die mit jenen in Verbindung stehen. Er beginnt mit der natürlichen Bewegung der Körper, wie Aristoteles im de caelo; jeder natürliche Körper bewegt sich aus sich selbst, folglich bewegt sich auch der

Himmel aus sich selbst. Da aber der Himmel edler ist als die unbeseelten Körper, deren Natur die Bewegung zu ihrem natürlichen Orte ist, so ist es klar, daß er beseelt ist und von einem Streben seiner Seele bewegt ist. Der Himmel ist der edelste der Körper, weil er beseelt, unveränderlich ist, nicht altert und in kreisförmiger Bewegung um sich selbst sich bewegt. Die Ursache seiner Bewegung ist sein Streben dessen, was gut ist, und dieses Streben kann nur willkürlich sein. Überdies kann dieses Streben nicht blind, sondern vernünftig sein, nämlich ein durch Kenntnis erwecktes Streben. Der Himmelskörper bewegt sich also aus Kenntnis. Da die Bewegung der Himmelksörper einfach ist, ist sie immer in ihrer Aktivität perfekt und wünscht immer ihre Vollendung, die in der Verähnlichung mit dem Erschaffer des Alls besteht. Deshalb ist diese die edelste der Bewegungen und die ebenmäßigste, wodurch sie sich der Ruhe des Erschaffers zu nähern sucht.

Der Erschaffer, der also den Himmel bewegt, ist edler als derselbe, da er denselben perfekt macht. Folglich kann der erste Beweger kein Körper sein. Der erste Beweger ist überdies eine unkörperliche Substanz, unbeweglich, das heißt ganz und gar nicht bewegt. Man kann die Bewegung der Tiere nicht mit der des ersten Bewegers vergleichen, da die Bewegung der letzteren ihre Ursache außerhalb derselben hat. Der erste Beweger ist ewig und eins. Der Polytheismus ist also falsch. Der erste Beweger bewegt den Himmel mit einer einfachen, kreisförmigen Bewegung. Der Himmel bewegt dann die sieben Planeten, die ihrerseits die ganze sublunare Welt in Bewegung setzen. Die einfache und einige Bewegung des ersten Bewegers kompliziert sich, wird verschieden und verfällt immer mehr, wenn man von demselben zur sublunaren Welt niedersteigt. Jede Sphäre bezeichnet einen weiteren Verfall der Bewegung des ersten Bewegers. Dieser ist immer in actu, deshalb ist er ab aeterno der Erschaffer, der Beweger des Alls. Er ist über die Zeit erhaben, wirkend ohne Anfang, und sein Wirken hört nie auf.

Die Quellen dieser Schrift sind jene Teile des *περὶ οὐρανου*, die über den ersten Beweger handeln, einige Stellen aus der aristotelischen Physik, sowie des *περὶ κόσμου*. Doch glauben wir nicht ausschließen zu können, daß Sergios irgend ein anderes unbekanntes Werk, das den Stoff schon in der von ihm gebotenen Weise gegliedert bot, benutzt hat.

11. Die Übersetzung und der Kommentar des aristotelischen Organon aus der Feder des Georg des Araberbischofs ist in der Handschrift Add. 14, 659 des British Museum erhalten. In den Jahren 1914 und 1915 habe ich in London das ganze Werk abgeschrieben, eine griechisch-italienische Übersetzung davon gemacht und es vom Standpunkte der Textkritik des aristotelischen Textes untersucht, sowie seine Quellen zu bestimmen gesucht. Die Übersetzung ist sehr wörtlich und, da Georg ebenso wie fast alle seine Landsleute der griechischen Sprache nicht ganz mächtig war, in vielen Punkten falsch. Für uns sind diese Fehler von nicht geringem Werte, da wir mittels derselben die von Georg benutzte Handschrift ganz genau rekonstruieren können. Das Werk hat eine gewisse Bedeutung auch wegen des Umstandes, daß es einige uns sonst verloren gegangene Kommentare enthält. Doch ist uns nicht die Übersetzung des ganzen Organon, sondern nur der Kategorien, des *περὶ ἑρμηνείας* und eines Teiles der ersten Analytiken erhalten.

Der Übersetzung des *περὶ ἑρμηνείας* ist ein Vorwort oder Prooimion vorausgeschickt, das aber seinem Inhalte nach wenig zu dem paßt, was man in einem Vorworte zu sagen pflegt. Die Quelle dieses Teiles der Schrift muß ein uns unbekannter Kommentar gewesen sein. Eine Stelle darin verdient nähere Beachtung, da in derselben von einem Schwanken der griechischen Handschriften die Rede ist, das uns bisher unbekannt war. Die Stelle, um die es sich handelt, ist 16a, 6—7 des *περὶ ἑρμηνειας*. Georg zitiert die ganze Stelle und läßt ihr den Kommentar folgen. Aus diesem, der eingehender ist als die des Ammonios und des Stephanos, ersieht man, daß einige Handschriften *πρώτων* und andere *πρώτως* hatten. Die beiden uns erhaltenen Kommentare wissen nichts von einem Schwanken der Handschriften an dieser Stelle. Georgios gibt eine Erklärung der aristotelischen Lehre nach beiden Lesarten. „In einigen Büchern“ — sagt er — „steht *πρώτως*, in anderen aber *πρώτων*. Diejenigen, in denen *πρώτων* steht, erklären wir so: es sind nämlich die Laute bezeichnend für die Gedanken und für die Dinge, wie gesagt worden ist, aber sie sind mehr bezeichnend für die ersten Gedanken und dann für die Dinge. In erster Linie nämlich bezeichnet der Laut den Gedanken in der Seele und so das Ding. Jene Handschriften aber, die *πρώτως* haben, erklären wir so, daß die Buchstaben und die Laute die Gedanken bezeichnend sind, aber unter ihnen sind die Laute

mehr bezeichnend, weil sie näher sind. In erster Linie nämlich der Ordnung nach ist das Ding und dann der Gedanke. Wenn ich nämlich das Ding nicht sehe, so nehme ich nicht in mich auf den Gedanken über dasselbe. Und dann ist nach dem Gedanken der Laut, und nach dem Laut sind die Buchstaben. Vor der Theorie also und näher als die Gedanken sind die Laute oder die Buchstaben. Und deshalb bezeichnen die Laute oder die Buchstaben zuerst die Gedanken, wie gesagt worden ist.“ Einen gewissen Unterschied in der Lehre hatte die verschiedene Textauffassung also doch zur Folge.

Die Untersuchung der angeführten Stelle habe ich in der Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete, Bd. 1, S. 34—37, unter dem Titel Aristoteles, de interpretatione, 16a, 6—7, nach einem syrisch erhaltenen Kommentar veröffentlicht.

Der syrische Schriftsteller Bâzûdh, der auch den Namen Michael der Interpret führte, hat eine große Definitionensammlung philosophischen, theologischen und medizinischen Inhalts, die uns in verschiedenen Handschriften erhalten ist, verfaßt. Schon im Jahre 1915 habe ich eine kritische Ausgabe derselben auf Grund von zwei Londoner und einer Cambridger sowie einer Berliner Handschrift veranstaltet, doch konnte ich sie bisher wegen der großen Druckauslagen nicht veröffentlichen.

Anton Baumstark hat in seinem Buche Aristoteles bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrhundert, I., Leipzig, 1900, als eine der Quellen dieser Sammlung die Sammlung von Definitionen und Einteilungen des ‚Enânîšô‘ bezeichnet. Im einem Aufsatze der Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, v. XXXI, S. 143—148, suche ich zu beweisen, daß nicht die Sammlung des ‚Enânîšô‘, sondern eine andere, nämlich die des Ahûdhemmêh (+575) als die Quelle des Bâzûdh zu betrachten ist. Ich veröffentliche daselbst den syrischen Text der 225. Definition des Bâzûdh, die über den Traum handelt. Die psychologischen Lehren, die daselbst zur Erklärung des Traumes vorgetragen werden, sind ganz materialistisch gehalten und stimmen haargenau mit der Seelenlehre des Ahûdhemmêh, wie wir sie aus seiner Abhandlung über die Seele und den Menschen als Mikrokosmus kennen, überein. Die Quelle des Bâzûdh muß also, wie man auch aus anderen Umständen schließen kann, wie zum Beispiel, daß Bâzûdh auch seine ebengenannte Schrift zu einem

besonderen Werke über den Menschen als Mikrokosmus verarbeitet hat, das Definitionswerk des Ahûdhemmêh sein.

Meine Abhandlung führt den Titel Enânîšô, Ahûdhemmêh, e il libro delle definizioni di Michele l'interprete.

Viele Richtigstellungen der Angaben Anton Baumstarks in seiner syrischen Literaturgeschichte über die Philosophie bei den Syrern habe ich in meiner Rezension dieses Buches im IV. Bande der Rivista di studi filosofici e religiosi, S. 210—218, gemacht.

Florenz, kgl. Universität, Januar 1925.

II.

Bergsons Monismus.

Von

D. Uznadze, Professor an der Universität Tiflis (Georgien).

I.

„Bergsons account of matter is riddled with inconsistencies and contradictions. The difficulties we have raised in this discussion will perhaps be brushed aside by Bergson as purely imaginary ones, due to an abstract and vicious intellectualism. If we only rise to intuition and grasp things as they are, then the difficulties disappear", sagt Radharkrishnan in einer Besprechung der Philosophie Bergsons (Mind. July, 1907, p. 338).

Wer sich jene Auseinandersetzungen mit Bergsons philosophischer Eigenart, die in der modernen philosophischen Literatur meistenteils vertreten werden, vor Augen hält, der wird uns allerdings vollkommen beistimmen müssen, wenn wir die obigen Worte Radhakrishnans als höchst charakteristische hinstellen. Denn was haben wir hier vor Augen, wenn nicht den unzweideutig ausgesprochenen Gedanken, daß Bergsons Philosophie in ihren wichtigsten Stützpunkten vom inneren Widerspruch getragen werde, sofern sie vor das Forum des logischen Denkens gestellt wird, daß aber dieser Widerspruch und diese Inkonsequenz verschwinden, sobald wir den Standpunkt des Intellektes verlassen und zur Intuition übergehen.

Es handelt sich hier um die höchst eigenartige Auffassung des Verhältnisses, in dem der Intellekt und Intuition zueinander stehen. Es leuchtet ein, daß eine derartige Gegenüberstellung dieser zwei Erkenntnisvermögen in der Tat als ein radikales Hilfs-

mittel anzusehen ist, das jeden denkbaren Angriff gegen Bergsons Gedankengänge als ein von Hause aus hoffnungs- und ergebnisloses Unternehmen verurteilt. Denn wie könnte es möglich sein, den Wert des intuitiv gewonnenen Wahrheitsgehaltes zu prüfen, wenn das logische Denken dazu als völlig unangemessen zu betrachten ist? Ist denn jede Kritik was anderes als ein bewußtes Bewerten irgendwelcher Ergebnisse unserer Erkenntnistätigkeit? Ist es denn möglich, ein anderes Vermögen anzunehmen, welches zu gleicher Zeit bewußt wäre, mit logischem Denken aber nichts zu tun hätte? Nach Bergsons Überzeugung wenigstens (und es handelt sich hier lediglich um Bergsons Überzeugung) ist es als durchaus erledigt anzusehen, daß jede bewußte Erkenntnistätigkeit als eine Sache des logischen Denkens aufzufassen ist. Ist nun aber die Sachlage derart, so unterliegt es keinem Zweifel mehr, daß, wenn die oben charakterisierte Gegenüberstellung von Intuition und Denken zu Recht besteht, entweder jede Berechtigung einer Kritik ganz zu leugnen ist, oder aber, wenn die Möglichkeit der Kritik doch einzuräumen ist, die angeführte Gegenüberstellung von Intuition und Denken als verfehlt anzusehen ist und folglich alle Ergebnisse der Intuition auch ins Forum des logischen Denkens hinein gehören. Wenn anderseits das Verhältnis der Intuition zum logischen Denken wirklich derart wäre, wie es Radhakrishnan anzunehmen scheint, so könnte dann doch jeder logische Widersinn im Namen der Intuition gerechtfertigt werden, und das ganze Arbeitsergebnis Bergsons, welches doch schließlich auf adäquate begriffliche Entfaltung des intuitiv Gewonnenen hinzielt, müßte als sinnloses Gedankenspiel bewertet werden.

Bergsons eigentliche Überzeugung aber in betreff des Verhältnisses, welches zwischen der Intuition und dem logischen Denken zu konstatieren ist, gibt uns, wie wir glauben, ziemlich unzweideutige Hinweise, in welcher Richtung allein die Lösung des Problems zu suchen ist, nie aber in dem Sinne, in welchem es Radhakrishnan zu sehen scheint.

Wir heben zunächst hervor, daß nach Bergsons Ansicht über eine produktive Erkenntnistätigkeit der Intuition keine Rede sein kann, wenn ihr eine logisch gerichtete Denktätigkeit nicht voraus geht: das Weiterforschen entfaltet sich nur auf die Veranlassung des Verstandes, denn „il y a des choses, qui l'intelligence seule

est capable de chercher ... ces choses, l'instinct seul les trouverait, mais il les ne cherchera jamais[1])". Das theoretische Denken ist Sache des Verstandes, allein das verstandesmäßige Suchen einer theoretischen Wahrheit ist von Hause aus zur völligen Ergebnislosigkeit verurteilt; nur die Intuition ist berufen, das Erfassen einer theoretischen Wahrheit zu sichern, aber sie wäre nie imstande, die Ketten der praktischen Interessen zu sprengen, wenn die theoretische Verstandestätigkeit ihr nicht zu Hilfe zu kommen bereit wäre.

Das Verhältnis des logischen Denkens zur Intuition ist aber damit noch lange nicht erschöpft. Bergson meint, daß die Intuition weiter berufen ist, eine negative Erkenntnisarbeit in bezug auf das logische Denken zu verrichten: sie bedient sich nämlich des Mechanismus des Intellekts, um zu zeigen, daß das logische Denken mit seinen Kategorien nicht ausreicht, das Reale zu erfassen; das Schrankenvolle des Verstandes kann nur auf diesem Wege aufgedeckt werden (Ev. 193). Legt uns aber die Intuition die Unzulänglichkeit und Unangemessenheit des logischen Denkens bloß, so ist damit schon von vornherein ausgeschlossen, in der Darstellung des intuitiv gewonnenen Wahrheitsgehaltes die Formen zuzulassen, die an Widersprüchen und Inkonsequenzen leiden. Es muß vielmehr zugestanden werden, daß die hier zugrunde gelegte Intuition nichts derartiges zuläßt, was die Unzulänglichkeit des darzustellenden Wahrheitsgehaltes beweisen kann. Denn wäre es der Fall, so würde damit entweder die Unfähigkeit der Intuition selbst oder die Unmöglichkeit der jedweden Darstellung eines intuitiv gewonnenen Sachverhaltes bloßgelegt. Für Bergson aber stimmt weder das eine, noch das andere. Das erste stimmt nicht, denn die Intuition wäre dann ihrer erkenntnistheoretischen Tragweite völlig zu entkleiden; das zweite auch nicht, denn wie wäre dann die schriftstellerische Tätigkeit unseres Philosophen zu rechtfertigen.

Ja, es ist klar, daß die Rolle, die Bergson dem logischen Denken einzuräumen scheint, nicht von zu unterschätzender Bedeutung ist: sagt er doch, daß „la dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition l'épreuve, necessaire aussi pour l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes" (Ev. 259). Wie könnte

[1]) H. Bergson, L'évolution créatrice, XV éd. Paris 1914.

das alles möglich sein, wenn der Versuch, die intuitiv gewonnenen Ideen durch das logische Denken zum Ausdruck zu bringen, notwendig zum Widerspruch und zur Inkonsequenz der ausgedrückten Ideen hinführte.

Nach alledem kann man behaupten, daß nicht nur die Tatsache und die Art und Weise der Bergsonschen Darstellung, sondern auch seine bewußten Aussagen am besten beweisen, wie entfernt er von der Ansicht ist — die Ergebnisse der intuitiven Geistestätigkeit seien einer logisch-denkmäßigen Ausgestaltung und Bearbeitung prinzipiell unzugänglich. Die sachgemäße Ansicht Bergsons soll vielmehr, wie es uns scheint, folgendermaßen zum Ausdruck gebracht werden: Das Denken ist seiner Intention nach auf das Absolute gerichtet, doch vermag es dasselbe nicht zu ergreifen, die Intuition aber, welche von sich aus nichts vom Absoluten ahnt, erfaßt es in seiner greifbaren Gestalt, sobald sie durch das logische Denken dazu veranlaßt wird; und indem sie es tut, bringt sie dasselbe zum Ausdruck lediglich mit Hilfe des verstandesmäßigen Denkens. Zwar verbirgt sich hier die Gefahr, der Verstand könne die Grenzen des intuitiv Gewonnenen überschreiten, und das geschieht tatsächlich, sobald das logische Denken sich auf eigene Füße zu stellen versucht; doch beweist das nicht die prinzipielle Unangemessenheit des logischen Ausdrucks, sondern bloß die fortlaufende Unterstützungsbedürftigkeit desselben seitens der Intuition; hat sich der Verstand in Widersprüche und Inkonsequenzen verwickelt, so zeigt dies an, daß er den Boden des intuitiv Gewonnenen verlassen hat und nun über das Absolute auf eigene Kosten zu räsonieren sich bemüht. Natürlich gilt es dann, wieder zur Intuition zurück zu greifen, um den Ausweg aus verwickelten Ideen zu finden. Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Intuition und Verstand wirft ein helles Licht auf das Problem der Berechtigung einer kritischen Betrachtungsweise im Bereiche der intuitiven Philosophie. Wird das logische Denken vom inneren Kern der absoluten intuitiven Erkenntnis getragen und Schritt für Schritt vom Impulse desselben getrieben, so ist kein Zweifel zu hegen, daß seine Bestimmungen nur als ein Ausdruck des wahren Sachverhaltes zu betrachten sind. Wird aber anderseits im Bemühen, das Absolute im logischen Denken zu erfassen, bloß das Widerspruchsvolle und Widersinnige zum Ausdruck gebracht, so ist

dann entweder auf das Fehlen der Intuition oder auf die Schwäche derselben zu schließen, nicht aber auf die prinzipielle Unzulänglichkeit des logischen Denkens zum Ausdruck der intuitiven Einsicht in das Bereich des Absoluten.

Es ist also klar, daß das intuitiv Gewonnene nicht prinzipiell undarstellbar ist und folglich alles sich Widersprechende und Inkonsequente in der Darstellung stets auf die Unzulänglichkeit der zustande zu bringenden Ideen hinweist. Man ist daher durchaus nicht berechtigt, Bergsons positive Ansichten als logisch widersinnig zu charakterisieren und doch zu gleicher Zeit dieselben im Namen der Intuition zu rechtfertigen.

II.

Haben wir denn tatsächlich irgendwelche Veranlassung, Bergsons Stellung zum Problem des Monismus als widerspruchsvoll und inkonsequent zu beurteilen? Es ist bemerkenswert, daß gerade dieses Problem den meisten Mißverständnissen ausgesetzt zu sein scheint: Steenbergen will in Bergsons Philosophie eine ausgesprochene dualistische Tendenz hervortreten sehen; Radhakrishnan glaubt, hier ein Schauspiel des ergebnislosen Ringens zwischen dualistischen und monistischen Tendenzen vor sich zu haben, und zwar: zuerst scheint es, als ob der Dualismus der einzige Herrscher der Wirklichkeit sei; nun stellt es sich aber bald heraus, daß er doch dem Monismus einen Platz einzuräumen aufgefordert wird; doch sieht man klar ein, daß der Dualismus sich prinzipiell unfähig erweist, dieser Aufforderung Folge zu leisten.

Wenn man sich die Gedankengänge Bergsons vergegenwärtigt, so wird man gezwungen sein zu gestehen, daß es in der Tat der duale Zug ist, was denselben ihr eigentümliches Gepräge gibt. Das Hauptproblem der „Données immediates de la conscience", die Freiheit des Willens, läuft auf die Bloßlegung des Gegensatzes, der zwischen Raum und Zeit, Materie und Geist eine unüberbrückbare Kluft zu graben scheint. „Matière et mémoire" ist nicht auf den Ausgleich, sondern vielmehr auf die Vertiefung und Verschärfung des in Frage stehenden Gegensatzes gerichtet. Erst in „Évolution créatrice" ist der Versuch gemacht worden, diesen Gegensatz durch die Annahme eines ontologischen Prinzips, das die entgegengesetzten Pole der Erfahrung synthetisch in sich aufzunehmen

bestrebt ist, zu beschwichtigen. Und doch konstatiert man auch hier nicht unerhebliche Stützpunkte, welche dem schroff ausgeprägten Dualismus der früheren Darstellungen weitere Grundlagen zu verschaffen scheinen.

Worin besteht das wesentliche Merkmal der Materie und worin das des Geistes? Der vulgäre Dualismus, welcher sich mit der Oberfläche der intellektualistischen Erfahrung begnügt, weist auf den schroffen Gegensatz hin, der für die Merkmale der Materie und des Geistes charakteristisch ist, und zwar, während er dort das Reich des ausgedehnten Kontinuums zu sehen glaubt, hier fürs Wesentliche die Unausgedehntheit erklärt. Wenn man dieser Entgegensetzung nicht in die Tiefe folgt und dieselbe nicht auf den Unterschied vom Räumlichen und Zeitlichen zurückführt, so erhält man dann tatsächlich dasjenige, wodurch die beiden Pole der Realität gekennzeichnet werden müssen. Damit hängt weiter zusammen, daß die Materie als das Quantitative, der Geist aber als das Qualitative charakterisiert wird. Fügt man weiter die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des Materiellen und die Freiheit des Geistigen hinzu, so hat man dann die erschöpfende Bloßlegung des Gegensatzes, der zwischen Materie und Geist besteht. Folgt man der Betrachtung dieser entgegengesetzten Merkmale tiefer, so wird man sofort einsehen, daß die erwähnte Gegenüberstellung der Merkmale zum Antagonismus vom Räumlichen und Zeitlichen, vom Passiven und Aktiven, von schöpferischer Freiheit und sich wiederholendem Mechanismus zugespitzt wird. Und es ist durchaus folgerichtig, wenn Bergson diesen Gegensatz zwischen Materie und Geist auf die permanente gegenseitige Kampfbereitschaft der beiden Prinzipien zurückführt.

Sobald man der Bedeutung gedenkt, die der Begriff des Wachstums, der schöpferischen Evolution in Bergsons Philosophie trägt, wird man sich gleich vor die Frage gestellt sehen, wo die Stelle zu suchen ist, welche den Gegensatz von Materie und Geist im Prozesse der Evolution aufzuweisen hat.

Es ist einleuchtend, daß sich das individuelle Leben, das Wachstum und die Entwicklung vom „Ich“ zum Nichts verflüchtigen würde, wenn es keinen Antagonismus zwischen Materie und Geist gäbe: ist es denn nicht Tatsache, daß wir unsere eigene Vervollkommnung nur in der Überwindung derjenigen Hindernisse finden,

die durch die Materie bereitet werden! Die Materie ist als eine unbestreitbare Voraussetzung der Möglichkeit der Evolution im individuellen Leben zu betrachten. Gehen wir aber zum Leben im allgemeinen über, so begegnen wir wieder demselben Kampfe zwischen Materie und Geist, der jetzt nun zum Range einer kosmischen Bedeutung erhoben wird. Aus der eingehenden Untersuchung der einzelnen Lebewesen sowohl wie auch der Entwicklung, die sie verbindet, gewinnt Bergson eine allgemeine Anschauung, wonach das Leben als schöpferische Strömung, die sich der Materie entgegenbewegt, anerkannt werden muß. „La résistance de la matière brute est l'obstacle qu'il fallut tourner d'abord" (Ev. 107), und die weitere Entwicklung des Lebens erscheint ihm als fortlaufender Prozeß des Eindringens des Geistes in die Materie: ... „la vie tout entière ... apparait comme un effort pour accumuler de l'energie et pour la lâcher ensuite dans des canaux flexibles, déformables, à l'extrémité desquels elle accomplira des travaux infiniment variés. Voilà ce que l'élan vital, traversant la matière, vaudrait obténir tout d'un coup" (Ev. 275). Sein (des Geistes) ganzes Bemühen ist immer darauf gerichtet gewesen, ein Werkzeug zu organisieren, welches als ein „veritable réservoir d'indétermination" zu gelten wäre. — Kurz, die Materie ist als eine notwendige Bedingung der Evolution anzuerkennen, ohne sie würde das Leben nie zustande gekommen sein.

III.

Ist aber die Bedeutung des Gegensatzes zwischen Materie und Geist für den Begriff der Evolution wirklich so grundlegend, so gilt es dann, entweder den Begriff der Evolution ganz aufzugeben, oder aber das Prinzip eines ausgesprochenen Dualismus anzuerkennen. Bergson aber tut weder das eine noch das andere: er bleibt auf dem Boden der entschiedenen Philosophie des Werdens stehen, und, man könnte geradezu sagen, eben deshalb will er den Dualismus bis in seine Gründe erschüttert wissen. Nun scheint es, als ob ihm der einzige Weg übrig geblieben sei, sich zum Monismus zu bekennen. Dann erwüchse ihm aber die Aufgabe, die beiden entgegengesetzten Prinzipien entweder aufeinander zurückzuführen oder aber ein drittes Prinzip ausfindig zu machen, dem die beiden anderen entwachsen. Bei der ausgesprochenen spiritua-

listischen Tendenz Bergsons ist die Reduzierung des Geistes auf die Materie von Hause aus ausgeschlossen: Materialismus kann ihm keineswegs als Lösung des Problems gelten; aber das bedeutet noch lange nicht, daß eine derartige Bedeutung dem reinen Spiritualismus zugesprochen werde. Denn der Geist gilt ihm als schöpferische Evolution; diese aber setzt das Widerstreben der Materie voraus: ohne Materie kein Geist. Es ist also notwendig, die beiden entgegengesetzten Prinzipien auf das dritte zurückzuführen, welches weder Geist noch Materie ist, aber doch beiden zugrunde liegt. Bekanntlich nennt Bergson dieses Prinzip „Überbewußtsein“: „wenn unsere Analyse richtig ist, so ist es Bewußtsein oder Überbewußtsein, das am Anfang des Lebens steht“, sagt er einmal. Geist und Materie scheinen demnach ihren Ursprung in diesem Urprinzip der Realität zu haben. Nun entsteht aber die Frage, wie es zu erklären ist, daß das Überbewußtsein, ohne etwas Widerstrebendes vor sich zu haben, doch zur Entwicklung, zur Evolution seines Inhaltes zu kommen imstande ist. Hat doch Bergson die Materie als unbedingte Vorbedingung der Möglichkeit der Evolution hingestellt und anderseits dieselbe (die Materie) aus dem Überbewußtsein sich entwickeln lassen! Mit Recht bemerkt dazu Radhakrishnan: „we ask if the original supraconciousness or ultimate spirit can evolve into life and matter without the existence of an outside extraneous force, why can we not say that even life on earth does the same? If the supra-conciousness can give out branches, can work out its evolution without any resisting medium, why should we presume that evolution of life on this planet requires a resisting obstacle to force it to come out with its possibilities[1])“. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Lösungsversuch dieser Schwierigkeit wohl geeignet zu sein scheint, auf die Zulassung des Dualismus zurückzugreifen, um auf diese Weise die Möglichkeit der Evolution zu retten. Diese Sachlage hat wohl die Bewußtseinslage der Bergsonschen Kritiker konsterniert, wenn sie seine Auseinandersetzung des Problems im Lichte des Dualismus aufzufassen gezwungen zu sein glauben.

Wie in Mat. et mém., so besonders auch in Evol. créat. hat Bergson das vorliegende Problem der näheren Behandlung unter-

[1]) Mind. p. 336, 103. 1907.

zogen; und nun hat es sich herausgestellt, daß, wie die Materie, so auch der Geist als eigenartige Bewegungen zu begreifen sind, und zwar als Bewegungen, die einander von Grund aus entgegengesetzt sind. Wären sie aber als Bewegungen aufzufassen, die einander bekämpfen, dann müßte man wieder zum Dualismus zurückkehren. Bergson aber scheint die Materie ihrer Realität ganz berauben zu wollen, indem er dieselbe als eine negative Bewegung aufgefaßt wissen will: „Das Leben ist eine Bewegung, die Materie ist eine umgekehrte Bewegung“; sie stellt sich überall da ein, wo die positive Bewegung der Realität halt macht. „Die Materie ist nicht die unabhängige Bewegung, sondern eine bloße Umkehrung der aufsteigenden Bewegung des Lebens.“ Diese Tatsache scheint, Bergsons Kritikern gemäß, den ausreichenden Beweis dafür abzugeben, daß Bergson, welcher die Materie nie als bloße Illusion gelten lassen will, doch nicht imstande sei, zu erklären, wie aus einem positiven Prozeß ein anderer ebenso positiver Prozeß, obgleich von umgekehrter Ordnung, zustande kommen könne.

Wenn wir die Ergebnisse von diesen Gedankengängen genauer angeben, so handelt es sich dann um folgendes:

1. Jede Evolution setzt die Existenz der Materie voraus.
2. Das Urprinzip der Realität ist das Überbewußtsein, welches also der Materie nicht nach-, sondern vorausgeht und deshalb nicht die Möglichkeit der Evolution begründen zu können scheint.
3. Der Geist ist eine positive Bewegung; die Materie aber, obgleich sie keine positive Bewegung ist, doch als ein positiver Prozeß aufzufassen ist, was als sich widersprechend zu betrachten sei.

Wenn man die Gültigkeit der angeführten Grundsätze zuläßt, so hat man dann kaum das Recht, die Folgesätze zu bestreiten: Bergsons Lösung des Problems des Monismus scheint dann tatsächlich vollständig gescheitert zu sein. Man muß aber gerade die angeführte Fassung der Grundsätze zu prüfen versuchen, indem man sich in Bergsons Eigenart hineindenkt. Erst dann wird man berechtigt sein, über die tatsächliche Stellung Bergsons zu dem uns hier interessierenden Problem ein begründetes Urteil zu fällen.

IV.

Es muß vor allem hervorgehoben werden, daß, wenn man über Bergsons Auffassung der Materie gründlich urteilen will, die evolutionistische Ausprägung seiner Weltanschauung nie aus dem Gesichtskreis verlieren soll. Dann wird es ohne weiteres klar, daß weder die Materie noch der Geist als abgeschlossene, in ihren wesentlichen Merkmalen endgültig bestimmte Realitäten zu betrachten sind. Wenn wir aber diese Prinzipien doch einander gegenüberstellen, so handelt es sich hier lediglich um verschiedene Tendenzen, auf welche die Evolution gerichtet ist, nicht aber um verschiedene Dinge oder Vorgänge, die sich im Laufe derselben voneinander abgeschlossen haben. Wird die Materie in ihren wesentlichsten Eigenschaften auf den Begriff des homogenen Raumes zurückgeführt, so ist es nur in dem Sinne zu verstehen, daß es hier nicht um völlige Identifizierung, sondern bloß um eine Anzeige der Richtung handelt, auf welche die Entwicklung der Materie tendiert. Der homogene Raum muß dann als die äußerste Grenze betrachtet werden, welche zwar unendlich angestrebt, aber nie vollständig erreicht wird. Materie und homogener Raum decken sich keineswegs, und die oben erwähnten Merkmale des Materiellen verflüchtigen sich im Nebel des Ungefähren und des Annähernden. „Obgleich die Materie sich in der Richtung des homogenen Raumes entfaltet, kommt sie doch nie zu Ende“ (Ev. créat. 177). Ihre Bestimmtheit und ihre ausgesprochene Dinglichkeit erhält sie erst vom Intellekte, indem dieser das Netz des homogenen Raumes darauf ausbreitet.

Versuchen wir aber die Materie intuitiv zu erfassen, so haben wir dann ein ganz anderes Bild vor Augen: ‚Si nous considérons la matière qui nous parait d'abord coïncider avec l'espace, nous trouvons que, plus notre attention se fixe sur elle, plus les parties que nous disions juxta-posées entrent les unes dans les autres, chacune d'eux subissant l'action du doute qui lui est, par conséquent, présent en quelque manière. Ainsi, quoiqu'elle se déploie dans le sens de l'espace, la matière n'y aboutit pas tout à fait“ (Ev. créat. 226). Man sieht also, daß die feste, beharrlich erscheinende materielle Wirklichkeit aufgelöst wird in „Modifikationen, Störungen, Veränderungen der Spannung oder der Energie und nichts anderes“ (Mat. et mém. 211), „in zahllose, zu einer ununter-

brochenen Kontinuität verbundene Erschütterungen, die in allen Richtungen wie ein Erschauern verlaufen“ (Mat. et mém. 219). Das besagt aber nicht weniger, als daß die Materie, obgleich sie in ihrer Tendenz dem Geiste absolut entgegengesetzt zu sein scheint, in Wirklichkeit doch etwas von ihm an sich hat.

Betrachten wir aber den Geist, so finden wir, daß er im Grunde als schöpferische Freiheit aufzufassen ist, die weder von einer Teilbarkeit noch von einer Juxtaposition der Teile etwas zu wissen braucht. Er ist rein zeitlich, die Räumlichkeit hat mit ihm nichts zu schaffen. Dieser absolute Gegensatz zur Materie besteht aber nur prinzipiell. In Wirklichkeit haben wir lediglich mit Tendenzen zu tun. So kommt es denn, daß das geistige Leben nur in seltenen Fällen sich als reine Dauer (durée) entfaltet: „meistenteils leben wir entäußert von unserem wahren Selbst, wir bemerken da nur das farblose Gespenst unseres Ich, den Schatten, der von der reinen Dauer in den homogenen Raum geworfen wird“. So entfaltet sich unser Dasein eher im Raume als in der Zeit. Wir leben mehr für die Außenwelt als für uns selbst; wir werden mehr „gehandelt“, als daß wir selbst handeln (Ev. créat. 175), „die Augenblicke, in denen wir uns erfassen, sind selten, und deshalb sind wir nur selten frei“. Es unterliegt keinem Zweifel, daß, wenn wir in der Materie etwas vom Geiste finden, so finden wir auch im Geiste etwas von der Materie. Wie die reine Materie als eine Tendenz aufzufassen ist, so ist der reine Geist auch als eine Tendenz zu bewerten. Als endgültig fertiggestellt und abgeschlossen haben wir also weder die Materie noch den Geist zu betrachten. Wenn man behauptet, daß alles Existierende ein für allemal gegeben sei, so daß man die von jeher existierende mannigfaltige Materie oder den im Wesen der Gottheit vollständig gegebenen schöpferischen Akt annehmen müsse, so ist dies nach Bergsons Überzeugung ein reines Vorurteil, das ein für allemal aufgedeckt und sonach beseitigt werden muß (Ev. créat. 262). Die Realität entblößt sich vielmehr als eine Zweiheit der Tendenzen, nicht aber als zwei grundverschiedene und von jeher fertig abgeschlossene Prinzipien, die der Dualität des Geistigen und des Materiellen feste Grundlagen verschaffen.

Nun könnte man aber sagen, daß wir zwar nicht mehr mit dem Dualismus der abgeschlossenen Prinzipien, wohl aber mit demjenigen der entgegengesetzten Tendenzen zu tun haben. So scheint

Bergson den gewöhnlichen Dualismus nur bekämpfen zu wollen, um ihm, obwohl auch in anderem Gewande, einen desto sicheren Eingang zu verschaffen. Dann wäre es aber vollständig unbegreiflich, wie nun diese beiden grundverschiedenen Tendenzen im Überbewußtsein aufgenommen werden könnten. Vielleicht hätten wir dann mit einem Analogon zu Spinozas Substanz zu tun, welche bekanntlich auch mit den entgegengesetzten Attributen des Denkens und der Ausdehnung ausgestattet ist.

Bei einer näheren Betrachtung gestaltet sich aber die Sachlage wesentlich anders. Was haben wir uns eigentlich unter Tendenz zu denken, wenn wir uns gezwungen sehen, die Wirklichkeit auf die Zweiheit derselben zurückzuführen? Es liegt im Geiste der intuitiven Philosophie Bergsons, auch dieses Problem auf dem Wege der Intuition zu lösen zu versuchen: „Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela consiste la vie et l'action libre. Laissons nous aller, au contraire; au lieu d'agir, rêvons. Du même coup notre moi s'éparpille; notre passé, qui jusque-là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs, qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ils renoncent à s'entrepénétrer à mésure qu'ils se figent davantage. Notre personalité redescend ainsi dans la direction de l'espace“ (Ev. 219) oder auch: „quand un poète me lit ses vers, je puis m'intéresser assez à lui pour entrer dans sa pensée, m'insérer dans ses sentiments, revivre l'état simple qu'il a éparpillé en phrases et en mots. Je sympathise alors avec son inspiration, je la suis d'un mouvement continu qui est, comme l'inspiration elle même, un acte indivisé. Maintenant il suffit que je relâche mon attention, que je détende ce qu'il y avait en moi de tendu, pour que les sons jûsque là noyés dans le sens, n'apparaissent distinctement, un à un, dans leur matérialité (Ev. 228). — Kurz, überall, wo wir im geistigen Leben die erwähnten zwei Tendenzen hervortreten sehen, beobachten wir zu gleicher Zeit, daß es sich hier eigentlich nur um die Modifikationen der Geistesspannung handelt: Tritt dieselbe konzentriert heraus, so entfaltet sich das psychische Leben als freier, einheitlicher, leben-

diger Prozeß; wenn sie aber etwas degradiert wird, so sehen wir sofort die Tendenz zur Materialität hervortreten, und so ist „die Räumlichkeit nichts als eine Unterbrechung der Spannung“. Es ist also klar, daß die Zweiheit der Tendenzen, die sich als Grundlage des Dualismus von Geist und Materie darstellt, recht eigentlich nur auf die an sich relative Natur der Spannung zurückzuführen ist. Spannung ist doch ein Begriff, der an und für sich den Begriff der Veränderung, und zwar den der Gradveränderung notwendig in sich einschließt. Ist das Überbewußtsein als ontologisches Prinzip der Wirklichkeit zu bezeichnen, so ergibt sich von selbst, daß es von Hause aus mit zwei Tendenzen ausgestattet ist; das heißt aber soviel, daß sein élan notwendig Spannungsgrade hat[1]).

Man sieht jetzt klar ein, daß die oben erwähnten Sätze, woraus auf die Unlösbarkeit des Problems des Dualismus geschlossen wurde, vollständig ihrer Tragweite beraubt sind: Es hat doch keinen Sinn mehr zu behaupten, daß das Urprinzip der Realität (das Überbewußtsein) der Materie nicht nach-, sondern vorausgehe und, da keine Evolution ohne widerstrebende Materie möglich ist, diese (d. h. Evolution) unbegründet bleibe. Über ein Nach- oder Vorausgehen der Materie ließe sich nur dann mit Recht sprechen, wenn diese als abgeschlossene Realität zu betrachten wäre. Das Überbewußtsein aber, das den Begriff der Spannungsmodifikation notwendig in sich einschließt, ist weder rein geistig noch rein materiell, als ein Grad der Spannung ist es ebenso geistig wie auch materiell, und zwar im Vergleich mit einem höheren Grade der Spannung ist es materiell, im Vergleich aber mit einem niedrigeren Grade der Spannung — geistig. Kurz, in jedem Punkte der Zeit ist die Realität geistig und materiell zugleich, weil sie immer notwendig in diesem oder jenem Grade gespannt ist. So hat es auch keinen Sinn, über die reine Geistigkeit oder die reine Materialität zu sprechen, denn reine Geistigkeit wäre nur da vorauszusetzen, wo es eine absolute Spannung gäbe; eine absolute Spannung ist aber undenkbar, denn Spannung ist ein „intensiver“ und folglich notwendig auch ein relativer Begriff. Was aber die reine Materialität betrifft, so ist über die Denkbarkeit derselben nichts wesentlich anderes zu

[1]) Vgl. D. Uznadze, Bergsons Philosophie, S. 237f. Tiflis 1920 (georgisch).

sagen, denn reine Materialität bedeutet soviel, als ein vollständiges Aufheben der Spannung, das hieße aber die Realität und folglich auch die Materialität vollständig aufheben. — Man sieht also, daß Bergsons Intuitivismus nichts vom vulgären Dualismus oder Monismus wissen will und die Schwierigkeiten, die ein Spinoza oder ein Leibniz mit soviel Scharfsinn zu bekämpfen hatten, nur aus der Beschränktheit des absolutistisch-intellektualistischen Standpunktes sich erklären lassen. Für einen evolutionistischen und einen intuitivistischen Standpunkt scheint es sehr wohl möglich zu sein, im Grade der Wirklichkeit ein eigenartiges Prinzip aufzunehmen, das den Begriff des dualen Wirkens in sich einschließt und dadurch allen am vulgären Dualismus oder Monismus haftenden Schwierigkeiten und Scheinproblemen den Boden entzieht.

III

Feuerbach.

Zwei Notizen aus der unveröffentlichten Selbstphilosophie.

Von

Dr. Gerhard Lehmann in Berlin.

I.

... In einem Referat aus dem Jahre 1841 hat Feuerbach unseren Gegenstand, den Ausgangspunkt der Philosophie, recht aphoristisch, aber immerhin ganz anziehend behandelt. Er bezieht sich auf eine Schrift des unbedeutenden Fichteaners J. F. Reiff, und Interessenten mögen gefälligst den 2. Band Feuerbachs „sämtlicher Werke“ einsehen, wo sie das Gesagte auf den S. 233—243 finden werden.

Er sträubt sich dagegen, das „reine Ich“ als Ausgangspunkt anzusehen: „Schreiber dieses (es spricht Feuerbach) hat nichts dagegen, wenn man ihn ob dieses eben ausgesprochenen Gedankens des Empirismus zeihe.“ Der „eben ausgesprochene Gedanke“ aber hieß: „Die Philosophie, die mit dem Gedanken ohne Realität beginnt, schließt konsequent mit einer gedankenlosen Realität.“ „Er (Feuerbach) für seinen Teil hält es wenigstens für ehrenvoller und vernünftiger, mit der Nicht-Philosophie zu beginnen und mit der Philosophie zu enden, als umgekehrt ...“

Die Philosophie möge mit der Nicht-Philosophie beginnen; was heißt das anders als: sie möge bei Gott! überhaupt nicht beginnen! Uns ist die Philosophie ein plötzlicher Ruck, ein Bruch mit der Umwelt, ein Zur-Besinnung-Kommen, uns heißt philosophieren, dem Zwielicht des Alltags durch die Strahlen der Intuition entrissen werden. Feuerbach meint, das käme zum Schluß, wenn der Vorhang gefallen ist.

Feuerbach haßt den abstrakten Gedanken, das ist eine begreifliche, aber sehr nachteilige Schwäche. Dafür liebt er die Natur. „Die Wärme der Frühlingssonne, die das menschliche Ich aus den Fesseln der frostigen Bureaukratie ins Freie hinauslockt, zieht auch die Eidechsen und Blindschleichen aus ihren Schlupfwinkeln ans Licht hervor. Die stapelia hirsuta hat nicht nur für uns, sondern auch für die Aasfliege den Geruch des Aases, sonst würde sie nicht, von diesem Geruche verführt, derselben ihre Eier anvertrauen[1]).“ Nun ja, die Aasfliege wirkt überzeugend im Sinne des Realismus, und auch uns, die wir bis jetzt den Gegensatz Realismus—Idealismus links liegen ließen, wird sie noch über kurz oder lang zu seinen Anhängern machen. Vorerst aber fragen wir, eingedenk der Hegelschen Mahnung, als Philosoph nicht erbaulich sein zu wollen: was heißt denn das eigentlich: der Gedanke mit und ohne Realität?

Wir erinnern an das über den Gegensatz logizistischer und alogischer Betrachtung Gesagte: wenn der „Gedanke“ als solcher überhaupt der Realität entgegengesetzt werden kann, d. h. wenn die logischen Gesetze als für die „Wirklichkeit“ nicht gültig erklärt werden können, dann muß die „Realität“ dieser Wirklichkeit durch Werte garantiert werden, die von vornherein im Widerstreit mit dem „denkenden“ Ich stehen. Das aber heißt, der Philosoph verlegt seine inneren Kämpfe ins Äußere, oder wenn es nicht gar zu schal klänge, ließe sich sagen, er schriebe mit seinem Herzblut.

Ich möchte aber den sehen, der mir bei der triviälen und völlig versimpelten Manier Feuerbachs etwas „Realdialektisches“ entdeckt: der Vater des „Tuismus“ hat sich wahrhaftig immer bei der Nicht-Philosophie so wohl gefühlt, daß es ihn nie gelüstete, nach „sauren“ Trauben zu greifen. Er liebte eben seine „Wirklichkeit“ so innig-lich, daß ihm vor dem „abstrakten Gedanken“, als welcher immer zerstört, graute!

Der abstrakte Gedanke sät Zwietracht, er benimmt alle Freude an der Frühlingssonne, an den Eidechsen, Blindschleichen, der Stapelia hirsuta und der Aasfliege: o jeh! er will das alles zum bloßen Schein degradieren! Und was gibt er dafür? — das reine Ich, so meinte Reiff. Wir freilich nicht, und somit sind wir auch einmal mit Feuerbach einig. Der abstrakte Gedanke zerstört auch das

[1]) Ibid. p. 289.

Ich, sowie es einmal verobjektiviert ist: nur eines kann mit rein logischen Waffen beim besten Willen nicht zerstört werden, meine Einzigkeit, von der Stirner sagt, daß sie die größte und inhaltleerste aller Phrasen ist.

Die Einzigkeit ist für das Denken Grenzbegriff: es hat mit dem Objektivieren hier sein Ende; denn das, was meinen innersten Wesenskern anbelangt, läßt sich nicht begrifflich analysieren. Fragt man, ob die Einzigkeit ein Gedanke mit oder ohne Realität sei, so antworten wir: sie ist kein Gedanke mehr, also auch keiner mit und keiner ohne Realität.

Feuerbach bekämpft also das Ausgehen von einem reinen Ich, und er hat wenigstens so ganz unrecht damit nicht. Der Fehler liegt eben, wie wir in unserer Kritik Fichtes näher zeigen werden, in dem „reinen" Ich, in der völlig ungerechtfertigten Verabsolutierung und Beraubung „meines" Ich. — Das hindert aber nicht, daß die Philosophie vom Ich auszugehen hat, und zwar von niemand anders als von mir.

„Wenn daher, so heißt es S. 238, die sich selbst voraussetzende, im Anfang eigentlich schon mit sich fertige Philosophie ihr wesentlichstes Interesse in die Beantwortung der Frage setzt: wie kommt Ich zur Annahme einer Welt, eines Objektes; so stellt die sich objektiv erzeugende, mit ihrer Antithese beginnende Philosophie vielmehr sich die entgegengesetzte, weit interessantere und fruchtbarere Frage: wie kommen wir zur Annahme eines Ich, welches also fragt und fragen kann?"

Die Frage ist tatsächlich fruchtbar und interessant; denn sie enthält die andere: wer sind denn diese „Wir", die über die Annahme eines Ich schwätzen? — die Menschen? Wie kommen also die Menschen dazu, ein Ich anzunehmen? Oder noch mehr im Sinne Feuerbachs: wie kommt die Menschheit dazu, sich zu vergegenständlichen?

Wir leugnen wirklich nicht, daß die Frage interessant ist, und wir wissen sogar, daß die Beschäftigung mit ihr wohl oder übel auf Feuerbachs Religionsauffassung führt. Wir leugnen nur, daß die Frage irgend etwas mit Philosophie zu tun hat! Für die Philosophie ist die Menschheit eine Abstraktion, die Philosophie will den Wert dieser Abstraktion messen. Infolgedessen kann sie

icht davon ausgehen, sondern bedarf einer nicht-abgeleiteten, unnittelbaren Gewißheit.

Der Philosoph kann überhaupt gar nicht im Plural denken, lenn sein Streben geht auf Einheit. Im Plural denken kann nur ler Glauben Heischende oder der den, ach so gesunden! Menschenverstand Interpretierende. Letzteres ist bei Feuerbach der Fall. Es hat schon seine Gründe, wenn ein Dietzgen, der „Philosoph" les großen Haufens, sich an ihn schmiegt, wie an einen Wärmependenden Backofen.

„Wir" sind kein Backofen . . .

II.

Feuerbachs Reform der Philosophie.

Nahezu jeder Denker tritt mit der Prätension auf, ein neuer Kopernikus zu sein. Das sagt der „bescheidene" Kant in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner „Kritik" wörtlich, ohne dabei in seine Leibnizsche Herkunft zu erinnern. Wovon er überhaupt nie gerne spricht. Viel lieber bezeichnet er den ihm so viel weniger ebenbürtigen Hume als den „Erwecker" seiner Gedanken. Und auch dieser, dessen Besitztum doch wahrlich nicht so ausgedehnt ist, um seinem Besitzer ein friedliches Sonnenbad zu vergönnen, stößt zum Schlusse der „Untersuchung" die berüchtigten Worte aus: „Sehen wir, von diesen Grundsätzen erfüllt, die Bibliotheken durch, wie müßten wir dann hier aufräumen! Nehmen wir z. B. ein theologisches oder ein metaphysisches Buch zur Hand, so müßten wir fragen: enthält es eine abstrakte Untersuchung über Größe und Zahl? — Nein. — Enthält es erfahrungsgemäße Erörterungen über Tatsachen und Existenz? Nein. So übergebe man es den Flammen; denn es kann nur sophistische Täuschungen enthalten[1])!" Allein, wenn es für Hume nur eine Art Scherz bedeutet, so martialisch und unduldsam einherzuschreiten, ist es Comte mit seinem Drei-Stadiengesetz bitterer Ernst. Kurz und gut, sie alle wollen „gründlich reinigen" und „umwälzen". So daß es für den Kenner gar nichts Besonderes an sich hat, wenn wieder einmal einer auftritt und von der „Umwertung aller Werte" spricht.

Und doch! Es ist nun einmal so, und gar nicht anders denkbar,

[1]) Untersuchung über den menschlichen Verstand (Eisler), p. 205.

als daß eine auf eigenen Füßen stehende Philosophie „zerstört“. Jeder Philosoph steht mitten in einer Wüste ihm gänzlich fremden Gedankengutes, jeder Philosoph will sich zunächst seiner eigenen Persönlichkeit vergewissern, er muß nach frischem Wasser graben, er muß sich durchsetzen. Es ist das gar kein Hochmut, sondern einfache Selbsterhaltung — Egoismus!

Daher versetzt es uns auch nicht weiter in Erstaunen, wenn Feuerbach seine positivistische Ware als „Philosophie der Zukunft“ anpreist mit den Worten: „Die bisherigen Reformversuche in der Philosophie unterscheiden sich mehr oder weniger nur der Art, nicht der Gattung nach von der alten Philosophie. Die unerläßlichste Bedingung einer wirklich neuen ... Philosophie ist aber, daß sie sich dem Wesen, daß sie sich toto genere von der alten Philosophie unterscheide[1]).“

Es bedarf einer gewissen Rechtfertigung, daß wir an dieser Stelle noch einmal, und zwar im Anschluß an Kant, auf Feuerbach zu sprechen kommen, nachdem wir ihn schon im Eingangskapitel als wenig ebenbürtigen Gegner hinzustellen versuchten. Feuerbach steht immer noch in dem Verdacht, der geistige Nährboden Stirners zu sein, wohl vermutlich deswegen, weil Stirner sich so lange und intensiv mit ihm abgibt. Man meint, der deutsche Idealismus, der mit Kant einsetzt und in Hegel seinen Höhepunkt besitzt, wäre durch Feuerbach von seinem Thron gestoßen worden: wohl aus dem Grunde meint man das, weil Feuerbach sich lange und intensiv mit Hegel abgibt. Stirner nun hätte weiter nichts getan, als die Feuerbachsche Doktrin konsequent durchzubilden, wobei er dann sozusagen „wohl oder übel“ auf seine Einzigkeit gestoßen wäre.

Wir schätzen Feuerbach als Religionsphilosophen: mehr aber auch nicht; und wir müssen uns daher dagegen sträuben, diesen Mann in die nächste Nähe Stirners zu rücken.

Eine nähere Erörterung des Verhältnisses zwischen beiden behalten wir uns vor, hier in diesem Kapitel kommt es uns nur darauf an, die ungeheure Seichtigkeit und den Phrasenreichtum des Mannes aufzuzeigen, der das Lob, das ihm ein Friedrich Jodl[2]) erteilt,

---

[1]) Werke II. Bd., p. 346 (1846)

[2]) Jodl, Ludwig Feuerbach. 1904.

voll und ganz verdiente. Meinetwegen sogar verdiente, daß dieser ihn rührend als deutschen Spinoza empfiehlt. Soviel Haarlocken haben wir gar nicht, um sie alle seinen Manen zu opfern: wir täten es wahrlich! sonst sehr gern. Also: erstens wollen wir Feuerbach von Stirner abrücken, und zweitens wollen wir, da wir einmal in der Untersuchung methodologischer Fragen begriffen sind, vor einer endgültigen Verwerfung des Positivismus den immerhin einen Comte noch bei weitem überragenden deutschen Positivisten anhören!

Was Feuerbach über die Reform der Philosophie zu sagen hat, sagt er vornehmlich in seiner „Kritik der Hegelschen Philosophie", in den „Vorläufigen Thesen usw.", in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" und in den dazu gehörigen Erläuterungen: „Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist". Wobei ferner noch heranzuziehen wäre die Schrift „über Spiritualismus und Materialismus; besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit".

„Hegel beginnt mit dem Sein, d. h. dem Begriffe des Seins oder dem abstrakten Sein; warum soll ich nicht mit dem Sein selbst, d. h. dem wirklichen Sein beginnen können? . . . Wer einmal sich in das Sein der Logik am Anfang findet, der findet sich auch in die Idee . . . Aber wie, wenn nun Einer . . . sagt: Dein unbestimmtes, reines Sein ist nur eine Abstraktion, der gar nichts Reelles entspricht, wirklich ist nur das *konkrete* Sein[1])? . . . Der Beweis, daß etwas ist, hat keinen andern Sinn, als daß etwas nicht nur Gedachtes ist. Dieser Beweis kann aber *nicht* aus dem Denken geschöpft werden. Wenn zu einem Objekt des Denkens das *Sein* hinzukommen soll, so muß zum Denken selbst etwas vom Denken *Unterschiedenes* hinzukommen[2]). Wo die Worte aufhören, da fängt erst das Leben an, erschließt sich erst das Geheimnis des Seins[3]). Das Wirkliche ist das Sinnliche. *Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch*[4])."

In diesen Sätzen ist etwa die Quintessenz des Feuerbachschen Positivismus enthalten. Und nun stelle man vor jeder Beurteilung

[1]) Kritik der Hegelschen Philosophie, p. 192, 205.
[2]) „Grundsätze", p. 308 (§ 25).
[3]) Ibid., p. 313 (§ 28).
[4]) Ibid., p. 321 (§ 32).

in Parallele dazu die lapidaren Worte Hegels aus der „Phänomenologie“:

„Sie sprechen von dem Dasein äußerer Gegenstände ... als wirkliche, absolut einzelne, ganz persönliche, individuelle Dinge, deren jedes seines Absolutgleichen nicht mehr hat, bestimmt werden können; dies Dasein habe absolute Gewißheit und Wahrheit. Sie meinen dieses Stück Papier, worauf ich dies schreibe, oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meinen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, sagen wollten, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Dieses, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtsein, dem An-sich-allgemeinen angehört, unerreichbar ist. Unter dem wirklichen Versuche, es zu sagen, würde es daher vermodern[1]) ...“

Und nun frage man sich: wer kritisiert denn hier eigentlich, Feuerbach oder Hegel? Feuerbach wirft Hegel vor, seine Philosophie beginne mit dem abstrakten Sein, nicht mit dem „Sein in concreto“. Hegel aber tadelt am Sensualismus oder Empirismus, daß das „Sein in concreto“ nicht Gegenstand einer begrifflichen Fixierung sein kann.

Beide sind sich also vollkommen einig darin, daß man das „sinnliche Dieses“ nicht begrifflich erfassen kann, sondern daß man, wollte man diese Unmöglichkeit ermöglichen, ein vom Denken Unterschiedenes hinzudenken müßte.

Nun setzt erst der Unterschied ein: Hegel betrachtet einen solchen Versuch, das Denken durch das Denken zu überwinden, von vornherein als unmöglich, Feuerbach aber sieht gar nicht die Schwere des Problems, sondern philosophiert munter in die Zukunft hinein, immer mit den auf Allgemeines gehenden Begriffen, denen er nur ein besonders markantes Epitheton beilegt, z. B. lebendig, konkret, wirklich usw., um sie von den Resten der „alten Philosophie“ zu säubern. Das ist eine Naivität, die die Comtesche beinahe erreicht. Feuerbach merkt es gar nicht, daß er längst im Irrationalen angelangt ist, und hiervon schlechterdings nur als von einem Grenzbegriff sprechen kann, wie es Hegel, viel weitsichtiger als er, getan hat.

Feuerbach hat erkannt, daß das „reine Denken“ nur zersetzend wirkt: das sei ihm meinetwegen so hoch angerechnet, wie einer

---

[1]) Phänomenologie, p. 83 (Berlin 1832).

Enträtselung eines allertiefsten Geheimnisses, obwohl es, bei Lichte besehen, gar nicht so schlimm ist. Feuerbach will den Hegelschen Weg nicht gehen: das sei ihm ebenfalls als lobenswert zugestanden. Aber der bloße Wille macht es allein auch noch nicht. Wo ein Wille ist, ist noch lange kein Weg! Sondern der muß erst mühsam gefunden werden. Wir werden uns dieser Aufgabe unterziehen, vorerst aber die Feuerbachsche Zukunftsmusik noch etwas schärfer analysieren.

Das Geheimnis des Seins ist die Sinnlichkeit. Wohlan! Aber Geheimnis nur für den denkenden, nicht für den — nichtdenkenden Menschen. Der fühlende, lebendige, konkrete, wirkliche, herzvolle, gesunde, ganze Mensch usw. macht aus der Sinnlichkeit kein Geheimnis, das erst enträtselt werden müßte. Das Sinnliche ist sein Medium, es versteht sich für ihn von selbst, wie für den nicht minder „gesunden" Vischer das Moralische. Er fühlt sich in ihm wohl, wie höchstwahrscheinlich der Fisch im Wasser, und er würde für das ganze Feuerbachsche Geschreibe nicht einmal ein sattes Augenblinzeln übrig haben! Der sinnliche Mensch denkt nicht.

Feuerbach aber gibt sich alle Mühe, zu denken. Er sagt z. B.: „Das Wirkliche ist im Denken nicht in ganzen Zahlen, sondern nur in Brüchen darstellbar. Diese Differenz ist eine normale — sie beruht auf der Natur des Denkens, dessen Wesen die Allgemeinheit ist, im Unterschied von der Wirklichkeit, dessen Wesen die Individualität. Daß aber diese Differenz nicht zu einem wirklichen Widerspruch zwischen dem Gedachten und dem Wirklichen kommt, dies wird nur dadurch verhindert, daß das Denken nicht in gerader Linie, in der Identität mit sich fortläuft, sondern sich durch die sinnliche Anschauung unterbricht. Nur das durch die sinnliche Anschauung sich bestimmende und rektifizierende Denken ist reales, objektives Denken — Denken objektiver Wahrheit[1])."

Auf deutsch: das Bedingte läßt sich nur durch das Bedingte erkennen. Das Denken muß sich, und koste es Heulen und Zähneklappern, nach der Anschauung richten. Das, was erkannt werden soll, hat das erkennende Subjekt so zu bestimmen, daß es bleibt, was es ist, unerklärte Anschauung, objektive Wahrheit.

Hier springt uns Comte entgegen, wie der Höllenhund beim

---

[1]) a. a. O. § 48 (p. 336).

Eingang in den Tartarus: das Wirkliche ist das Positive, glaubst du's oder glaubst du's nicht? Das Denken hat sich nach dem Vorgestellten zu richten ... Und dabei, er merkt es gar nicht, der Höllenhund, daß erst das Denken das Vorgestellte zu dem macht, als was es vorgestellt wird!

Wir sind wieder bei dem Problem der „reinen Erfahrung" angelangt. Gäbe es eine Erfahrung, frei von allen Subjektivismen, gäbe es eine „reine" sinnliche Anschauung, dann wäre sie auch Kriterium, dann könnte sie das Denken bestimmen und rektifizieren. Dann könnte sich der Denker daran festhalten wie an einem Leitseil, das ihn sicher über Täler und Höhen führt: diese „reine Erfahrung" aber gibt es nicht, sie läßt sich nur postulieren oder dekretieren. Feuerbach dekretiert sie genau so wie Comte und macht, genau so wie Comte, zum Träger dieser „reinen Erfahrung" den Menschen.

Beinahe hätte ich gesagt: zum Subjekt dieser reinen Erfahrung. Und ist es nicht so? Die „reine Erfahrung" ist die Erfahrung, die alle Menschen zusammen machen; denn zusammen sind sie unfehlbar: consensus omnium.

Und daher ist für Feuerbach: Wahrheit weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie, sondern allein die Anthropologie.

Und jetzt erklärt Stirner: Feuerbach habe „den Menschen" vergöttlicht! Hat er nicht recht[1])? ...

---

[1]) Bei der geringen Beachtung, die Feuerbach in der Gegenwart zuteil wird, möchte eine Auseinandersetzung mit ihm als Anachronismus erscheinen; allein die Popularphilosophie unserer Tage fängt an, ihm wieder freundlich zuzublinzeln. (Man beachte solche Erzeugnisse wie Müller-Freienfels, Irrationalismus, Philosophie der Individualität, und Liebert, Die geistige Krisis der Gegenwart!)

IV.

Kants Isolierung des Verstandes und ihre Bedeutung für den Ding-an-sich-Begriff.

Von

Walther Wagner (Iserlohn).

Nach Kants eigenem und mehrfach wiederholtem Geständnis ist für ihn die transzendentale Deduktion die schwierigste Arbeit gewesen.

Hat man Kant auf seinen Untersuchungen begleitet, so findet man das berechtigt und bezieht die erwähnten Schwierigkeiten in erster Linie auf den Versuch, zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit diejenige Einheit herzustellen, zu der sie sich im tatsächlichen Gebrauch zusammengeschlossen finden. Die Möglichkeit der Abstraktion hat Kant zu dem verhängnisvollen und folgenschweren Irrtum veranlaßt, die ihm überkommene Auffassung einer realen Trennung von Sinnlichkeit und Verstand als sichere Tatsache anzusehen, verhängnisvoll deswegen, weil seine Lehre vom inneren Sinn mit der erstrebten transzendentalen Methode ein Hypothesengewebe hervorbringt, das im Begriff der Selbstaffektion und dem geheimnisvollen Gebilde der transzendentalen Apperzeption seinen deutlichsten und gewagtesten Ausdruck findet.

Eine nähere Prüfung macht das Urteil unvermeidlich, daß Kant seinem eigenen Grundsatz untreu geworden ist, daß es nämlich in transzendentalen Untersuchungen „auf keine Weise erlaubt sei zu meinen, und daß alles, was darin einer Hypothese nur

ähnlich sieht, verbotene Ware sei, die auch nicht um den geringsten Preis feil stehen darf" (7 [4])[1]).

Der Nachweis, daß der reine Verstand, d. h. ein jenseits der empirischen Wirklichkeit bestehendes Vermögen, eine bloße Hypothese ist, wird sich daraus ergeben, daß 1. die ganze Maschinerie mit Gesetzen ausgestattet ist, die dem empirischen Bewußtsein nachgebildet sind, und daß 2. die Lehre von der Selbstaffektion einen unhaltbaren Widerspruch enthält. Diesem ersten Teil wollen wir dann noch eine Untersuchung der Frage anschließen, welche Motive für Kants Irrtum maßgebend waren und welche Bedeutung für das Gesamtsystem dieser falschen Voraussetzung zukommt.

I.

Erinnern wir uns derjenigen Funktionen, die der Sinnlichkeit und dem Verstande im allgemeinen zugewiesen sind. Die Sinnlichkeit hat zwei Gebiete: den äußeren und den inneren Sinn. An den Daten der Sinnlichkeit, der Anschauung, sind Form und Materie (Empfindung) zu unterscheiden. Die Form des äußeren Sinns ist der Raum, diejenige des inneren Sinnes die Zeit. „Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben", sie allein „liefert Anschauungen". Hier ist wesentlich, daß „uns" nur durch die Sinne ein Gegenstand gegeben werden kann, wobei natürlich der Gegenstand im Sinne des gemeinen Sprachgebrauchs aufzufassen ist. Nun kann die Sinnlichkeit nichts aus sich selbst geben; die Voraussetzung für ihre Gabe ist, daß sie „affiziert" wird. Wenn es heißt, daß „uns" etwas durch die Sinnlichkeit gegeben wird, so hat das nur insofern einen Sinn, als unser Bewußtsein („wir"), mit einem seiner Teile, der Sinnlichkeit, gleichgesetzt wird. Denn nur der Sinnlichkeit kann etwas gegeben werden, nur ihr eignet die Rezeptivität. Wir haben ferner zu bedenken, daß die Form der Sinnlichkeit keine selbständige Wesenheit sein soll, keine angeborene, fertige Realität. Die Apriorität im Kantischen Sinne hat keine chronologische, sondern nur logische Bedeutung; sie ist Gesetz, Bedingung a priori, daß überhaupt etwas zur Anschauung

---

[1]) Zitate aus der Kritik der reinen Vernunft nach der Reclamausgabe. Die Exponenten zu den Seitenzahlen bezeichnen die Absätze.

kommen kann; sie ist also — das ist von wesentlicher Bedeutung — erst *gleichzeitig* mit der Affektion in Tätigkeit. Notieren wir noch folgende Bestimmungen über die Form des inneren Sinns, die Zeit. Die Zeit ist „eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen" (61[1]). Ferner ist die Zeit „Die Vorstellung meiner selbst als Objekts" (63[1]), wozu es ergänzend heißt, „Der innere Sinn der Form nach ist die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird" (72). Diese Erklärungen zeigen, daß der innere Sinn in doppelter Hinsicht eine vermittelnde Funktion hat. Einmal wird die schon räumlich geordnete Außenwelt noch durch den inneren Sinn geformt — wobei die Frage, wie der innere Sinn zu den Daten des äußeren kommt, ob er etwa durch den äußeren affiziert wird, unbeantwortet bleibt[1]) —, so daß sich also zwischen die realen Dinge und unser Bewußtsein von ihnen eine doppelte Scheidewand legt; sodann aber ist in obigen Sätzen die Lehre von der Selbstaffektion formuliert. Da die Sinnlichkeit nur Erscheinungen übermittelt, ist auch der *bewußte* Verstand nur Erscheinung, dem ein Etwas zu entsprechen hat. In unserem Bewußtsein stellen wir uns nicht so vor, wie wir sind, sondern wie wir uns *erscheinen*. Zu welchen Konsequenzen dieses aus den Voraussetzungen richtig gefolgerte Paradoxon führt, werden wir sehen, wenn wir uns jetzt dem Partner der Sinnlichkeit, dem *Verstande*, zuwenden.

Die Definitionen des Verstandes als Vermögen des Denkens oder als Vermögen zu urteilen oder als Vermögen der Regeln bringen uns hier nicht weiter; wir ziehen vor, uns an der Hand der transzendentalen Deduktion eine Vorstellung von seiner Rolle zu verschaffen. Der Weg, den Kant zur Erforschung der Verstandesfunktionen einschlägt, ist zugestandenermaßen rein psychologisch, und das Bild der psychologischen Tatsachen ist in seinen wesentlichen Zügen das folgende[2]).

---

[1]) Vgl. Robert Reininger, Kants Lehre vom inneren Sinn. Wien und Leipzig 1900.

[2]) Vgl. Birven, I. Kants transzendentale Deduktion S. 15 (Ergänzungshefte der Kantstudien). Berlin 1913.

Die Sinnlichkeit liefert uns Vorstellungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht. Dieser Prozeß durchläuft drei Synthesen, die der Apprehension, der Reproduktion und Rekognition. Bewirkt wird die Synthesis durch die Einbildungskraft, die in psychologischer Hinsicht annehmbar als Vermögen „einen Gegenstand ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“ definiert wird, während sie für ihr transzendentales Geschäft verheißungsvoll als „blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele“ charakterisiert erscheint.

Die genaue Bedeutung der Synthesen ist folgende.

Die mir gegebenen Anschauungen verschwinden nicht ins Wesenlose, sie werden vielmehr dem Inventarium des Bewußtseins einverleibt. Als totes Material bleiben jedoch die Anschauungen nicht liegen, sondern sie werden dem Bewußtsein wieder zur Verfügung gestellt (Reproduktion) und vom Bewußtsein als soche wiedererkannt (Rekognition) und objektiviert. Ihren Grund hat diese Wiedererkennung in der Einheit des Bewußtseins, und diese Einheit des Bewußtseins in der Synthesis (synthetische Einheit) ist die Quelle der gegenständlichen Einheit, die der Begriff repräsentiert.

„Alsdann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben“ (119³). Mit dem Begriff der gegenständlichen Einheit haben wir bereits den schlüpferigen Boden der transzendentalen Logik betreten, denn diese Einheit heißt die transzendentale. Denn wenn sie auch zunächst gänzlich subjektiv und sich gar nicht von der Einheit des empirischen Bewußtseins zu unterscheiden scheint: jedenfalls ist sie allen empirischen Daten gegenüber notwendig, und diese Notwendigkeit gibt das Recht zu dem Satz: „Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transzendentale Apperzeption nennen“ (121²). Sie repräsentiert den reinen Verstand in seiner ursprünglichsten Form; ihr formaler Charakter für das reine Denken entspricht dem von Raum und Zeit für die Sinnlichkeit. „Die numerische Einheit dieser Apperzeption liegt also a priori allen Begriffen ebensowohl zum Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raums und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit“ (121²).

Entscheidend ist nun die Auffassung der Apriorität dieser transzendentalen Apperzeption. Läßt auch sie sich als rein logische

Gesetzlichkeit auslegen, die man sonst für das A priori beansprucht, oder muß diese einzig plausibele Deutung *hier* aufgegeben werden? Tatsächlich geschieht dies; infolge der ganzen Voraussetzungen *muß* dies geschehen.

Wenn ich die Apriorität der transzendentalen Apperzeption als Ausdruck dafür hinnehmen soll, daß ich ohne diese Einheit das empirische Bewußtsein nicht denken kann, daß sie also eine *psychologische* Denknotwendigkeit ist, so ist damit gar nichts gewonnen. Dann müssen auch die Empfindungen dem empirischen *Bewußtsein* vorhergehen: sie sind genau so für das empirische Bewußtsein eine Denknotwendigkeit. Das, was die transzendentale Apperzeption doch leisten soll, die *gegenständliche* Begründung der Erkenntnis, wird dadurch nicht gefördert. Ebensowenig würde es bedeuten, wenn man aus ihr das Faktum der gegenständlichen Erkenntnis psychologisch erklären will. Dieser Punkt verdient besondere Aufmerksamkeit, da er diejenige Wegstelle bezeichnet, an der man sich im Gebiet der Transzendentalphilosophie grundsätzlich entscheiden muß, ob man die Wanderung mit Kant fortsetzen oder fortan eigene Wege wandeln will. Lassen wir die transzendentale Apperzeption nur als die Identität des *empirischen* Bewußtseins gelten, so hätten wir eben nur die Entstehung der synthetischen Urteile a priori *erklärt*, nicht ihren Rechtsanspruch *begründet*. Diese transzendentale Begründung der Möglichkeit der Erfahrung erfordert *Loslösung vom empirischen Bewußtsein*, das nur als Spezialfall, als Auswirkung *allgemeinster* Gesetzlichkeit angesehen werden darf. Die transzendentale Begründung der reinen Verstandesbegriffe, d. h. die Begründung einer objektiv gültigen Erfahrung, ist gleichbedeutend mit der *Vergeistigung* der Erfahrungswirklichkeit, aber einer Vergeistigung, die nicht in dem empirischen Bewußtsein des Einzelsubjekts gegründet sein darf: das wäre der bekämpfte *empirische* Idealismus, wo es sich um die Grundlegung des *transzendentalen* handelt. Es gilt, die „apriorischen Grundbegriffe ... in einer übergreifenden Systemlogik zurückzuführen zu ihrem Einheits- und Quellgrund, in die Einheit der *einen*, reinen Vernunft, und aus ihr in ihrem besonderen Geltungswert zu erzeugen[1]".

---

[1]) Kraus, Der Systemgedanke bei Kant und Fichte, S. 10 (Kantstudien, Ergänzungshefte). Berlin 1916.

Dies ist das eine Motiv für den Verzicht, die transzendentale Apperzeption als nur logische Gesetzlichkeit aufzufassen. Ungleich wirksamer ist hier aber noch die Lehre vom inneren Sinn. Der innere Sinn kann nicht allein bleiben, er verlangt notwendig eine Beziehung zum Denken, und an dieser Stelle schlägt die transzendentale Methode um in eine Metaphysik, indem sie ein jenseits des empirischen Bewußtseins liegendes allgemeines, ein Bewußtsein überhaupt annimmt: Der empirischen Einheit wird die transzendentale, aber im Sinne eines transzendenten, mystischen Seins substituiert, von dem soviel Leistungen verlangt werden, daß man allerdings sagen kann, es würden ihm göttliche Ehren erwiesen. Es ist ein Sein jenseits des Bewußtseins, und doch ein Sein psychischer Art.

Wir werden das erkennen, wenn wir nach diesen vorbereitenden Erörterungen an die Frage herantreten, wie die transzendentale Apperzeption zum inneren Sinn in Beziehung gebracht wird. Die transzendentale Logik „hat ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würden" (94[1]). Wenn es heißt, daß den reinen Verstandesbegriffen ein Stoff „gegeben" wird, so fragt man sich umsonst, was man sich dabei zu denken hat. In der sonstigen Terminologie Kants findet man hierfür keinen Anhalt. Wem etwas gegeben wird, der ist Empfänger, und diese Eigenschaft der Rezeptivität kennzeichnet ein Erkenntnisvermögen als Sinnlichkeit, wie auch der Empfang eine Affektion voraussetzen würde. Kann denn der Verstand affiziert werden? In diesem Sinne heißt es geradezu, daß die Vorstellungen von Gegenständen, weil sie nur unter den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts — Gemüt wird der Sinnlichkeit damit gleichgesetzt — empfangen werden könnten, auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen. Doch übergehen wir zunächst diese erste Schwierigkeit, da sich gleich noch eine zweite aufdrängt.

Woher kommt das Mannigfaltige a priori, das im Gemüte bereit liegt? Die Zeit als Form des inneren Sinnes ist logisches Gesetz für den Fall der Affektion, oder, anders ausgedrückt, ihr Mannigfaltiges ist keine selbständige, fertige Realität, es ist das Prinzip, nach dem der Inhalt der Affektion geordnet wird. Wir müssen also fragen, wer den inneren Sinn affiziert, damit das formende

Prinzip in Kraft treten kann. Das kann nach Lage der Dinge nur der Verstand sein, und damit erhebt sich die dritte Schwierigkeit. Welche Sachlage ergibt sich, wenn das A priori lediglich logisches Gesetz ist, wenn demnach auch der reine Verstand nur der Grund sein darf, „der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen“. Dann bedarf doch auch der reine Verstand erst eines Anlasses, um als logisches Gesetz in Funktion zu treten, genau wie die Zeit als Form des inneren Sinns, und daraus entsteht die offenbar unmögliche Position, daß das Mannigfaltige a priori der Zeitform dem Verstand erst zugeführt werden kann, wenn der innere Sinn vom Verstande affiziert ist, der Verstand aber erst in Funktion treten kann, wenn ihm von dem affizierten Sinn ein Stoff gegeben wird.

Wir müssen hier Kant selbst ausführlicher sprechen lassen.

„Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauung ist und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anderes als die Einheit der Handlung, deren er sich, als einer solchen, auch ohne Sinnlichkeit bewußt ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. Er also übt, unter der Benennung einer transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde“ (673[3]).

Man kann nicht behaupten, daß hier der Forderung genügt wird, die Schopenhauer an den Philosophen richtet: er müsse einem Schweizer See gleichen, der, durch seine Ruhe, bei großer Tiefe große Klarheit hat, welche eben erst die Tiefe sichtbar macht. Wir sehen aber, daß Kant die oben gekennzeichnete Schwierigkeit durch den Begriff der Selbstaffektion zu umgehen sucht. Der reine Verstand ist demnach ein Bewußtsein ohne alle Sinnlichkeit. Welches ist der Inhalt dieses Bewußtseins, den es seinem Begriff nach haben muß? Den Inhalt des empirischen Bewußtseins erfaßt die Synthesis

der Einbildungskraft; auch der reine Verstand hat zum Inhalt eine Synthesis, aber diese Synthesis bezieht sich nicht auf die Vielheit der Sinnesdata, sondern auf eine Einheit. Was ist aber unter dieser Einheit zu verstehen? Kant unterscheidet die Synthesis des Verstandes (synthesis intellectualis) von der Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die er figürlich nennt (synthesis speciosa).

Nehmen wir an, wir hielten vor uns einen Würfel in der Hand. Den optischen Wahrnehmungsinhalt — wir sehen von der Tastempfindung ab — würde für uns ein Quadrat (a) bilden. Wenn wir den Würfel nun um 90° um seine Achse drehen, so haben wir wieder ein Quadrat (b) im Blickfeld, wobei wir aber auch das Quadrat a noch im Gedächtnis haben können. Eine solche Reproduktion wäre die Wirkung der reproduktiven Einbildungskraft, die aber noch keine Erkenntnis darstellen würde. Diese wird erst dadurch bewirkt, daß die reproduzierten Quadrate als zu einem Gegenstande gehörig betrachtet werden, und diese Vorstellung einer einheitlichen, notwendigen Ursache meiner Wahrnehmungen ist der besondere Akt der intellektuellen Synthesis. Man würde diesen Begriff also verfehlen, wenn man durch ihn eine bloße Zusammensetzung denken würde: es kommt in dieser Synthesis zu dem schon Zusammengesetzten der Einbildungskraft etwas gänzlich Neues hinzu, nämlich die Beziehung dieses Mannigfaltigen auf einen Gegenstand, die Objektivierung. Diese Synthesis des Verstandes ist jedoch die Einheit der Handlung, durch die er selbst die Sinnlichkeit zu bestimmen vermögend ist. Wir müssen hier beachten, daß wir uns hier im Gebiet des Theoretischen befinden, daß wir in bezug auf diese Handlung nicht mit der Kausalität aus Freiheit operieren dürfen; man muß demgemäß fragen: „Wann macht denn der reine Verstand von diesem seinen Vermögen zu einer Handlung Gebrauch?“ Ohne einen Anreiz wird dieses Vermögen doch nicht in Funktion treten können; es kann ruhen oder tätig sein. Was wird aus der Synthesis des Verstandes, dem Bewußtsein der Einheit der Handlung, wenn die Handlung nicht vollzogen wird? Und das tritt ein, wenn die Sinnesdaten fehlen: Dann muß doch offenbar die Synthesis, der reine Verstand, also das reine Bewußtsein ohne alle Sinnlichkeit verschwinden. Damit fällt aber auch die Selbstaffektion. Der Begriff der Affektion

fordert ein A (r. Verstand), das affiziert, und ein B (inneren Sinn), das als Aufnahmevermögen affiziert wird, dergestallt, daß A und B voneinander real getrennt sind. Dieser Forderung kann der reine Verstand nicht genügen, denn er ist ein Unding.

Ziehen wir die Summe: Die Spaltung des inneren Sinns vom Verstand führt zu keinen Komplikationen, solange wir ihre Beziehungen innerhalb der Sphäre des Psychologischen regeln. Die stete Kontrolle durch die Tatsachen schützt vor Widersprüchen, erhält aber gleichzeitig die Verwechslung von Abstraktion und realer Trennung aufrecht. Löse ich die Untersuchung vom Empirischen los, so bilden rein hypothetische Analogien die einzige Zuflucht[1]). Was Reinhold[2]) von der transzendentalen Einbildungskraft in specie sagt, sie sei „ein für die Kantsche Aprioritätslehre postuliertes Korrelat der psychischen Funktionen des primären Gedächtnisses“, gilt für die ganze Maschinerie des reinen Verstandes und der reinen Sinnlichkeit in genere: sie ist eine widerspruchsvolle Übersetzung der empirischen Psychologie ins Transzendentale. Wir sehen, wie zutreffend Rehmkes Frage ist: „Wie kann von der Gesetzlichkeit eines Bewußtseins die Rede sein, ohne daß das Bewußtsein selbst in Frage kommt, nämlich das einzelne Bewußtsein, aus dem die Gesetzlichkeit doch nur nachweisbar ist?“

An keinem Punkte gelingt es, den psychologischen Charakter der Transzendentalphilosophie gleich klar herauszuarbeiten, als bei diesem Versuch der Verknüpfung zwischen dem reinen Verstande und dem inneren Sinn.

II.

Wir haben nun zu untersuchen, wie Kant zu dieser Isolierung des Verstandes gekommen ist, und welche Bedeutung für das Gesamtsystem sie hat.

Wenn man sich die Frage vorlegt, wie ein Denker vom Range Kants sich in diese Unmöglichkeiten verwickeln konnte, so wird man sich zunächst der Macht der geschichtlichen Tradition erinnern müssen: die geschichtliche Last vermochte auch seine Geisteskraft nicht abzuschütteln.

---

[1]) Vgl. Reinhold, Die psychologischen Grundlagen der Kantischen Erkenntnistheorie (Archiv f. system. Philosophie, XVII. Band, Heft 2).

[2]) ibid., S. 228.

Den beiden Richtungen, die Kant beeinflußt haben, war de Versuch der Verschmelzung von Sinnlichkeit und Verstand gemein sam. Beide Versuche bildeten unhaltbare Extreme, indem bei Rationalismus seit Platos Zeiten die Sinnlichkeit gewissermaße zu einem Verstand zweiter Klasse degradiert und ihre Bedeutun als Erkenntnisfaktor ignoriert wurde, während beim Empirismu der Verstand in der Sinnlichkeit aufging. Kants Verdienst ist di Vermittlung zwischen beiden Extremen. Er hat die Sinnlichkei zu einer dem Verstande gleichberechtigten Erkenntnisquelle er hoben[1]), aber er sucht dem Rationalismus und dem Empirismu dadurch gerecht zu werden, daß er beider Lieblinge nebenein ander bestehen ließ. Von der negativen Seite betrachtet: Di Opposition gegen beide Richtungen veranlaßte ihn zur „Annahm und Durchführung einer starren Differenz" zwischen beiden Er kenntniskräften[2]).

Seine eigene Entwicklung zeigt das charakteristisch. Noch di Dissertation von 1770 ist in ihrer Grundtendenz rationalistisch Den Gedanken, daß die Sinne uns das wahre Wesen der Dinge ver bergen und nur der Verstand es erschließen kann, hat sie mit den Rationalismus gemein. Mühsam wird dem Rationalismus in übe zehnjähriger Arbeit das Zugeständnis abgerungen, daß auch de Verstand nur in der Erfahrung gilt, wenigstens „unser" Verstand Die Vorstellung aber eines Verstandes als selbständiger von den Sinnen getrennter Wesenheit bleibt al rationalistischer Atavismus zurück. Als wichtigste Seit dieser Isolierung muß nun ihre Wirkung für die Ausbildung de Ding-an-sich-Begriffs angesehen werden.

Daß der Begriff des Dinges an sich bei aller unter Kants Einflu stehender Denkarbeit zum Mittelpunkt wurde und werden mußte ist kein Wunder. Bildet doch, wie der Begriff der Apriorität den einen, dieser Begriff den andern Stützpunkt des gewaltigen Ge bäudes. Aber jeder, der sich tiefer in seine Räume verliert, glaub — deutlicher und immer deutlicher — ein Knistern gerade im Ge bälke dieses Pfeilers zu vernehmen. Ein baldiges Verlassen wär

---

[1]) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus II, 32.

[2]) Cohen, Kommentar zu Immanuel Kants Kr. d. r. V., S. 110 Leipzig 1907,

bei diesem drohenden Anzeichen natürlich, aber der Reiz des Aufenthaltsortes, an dem die qualvolle Frage nach dem Zusammenspiel zwischen Subjekt und Objekt zu verstummen scheint, hält ihn fest. Aber eins ist unvermeidlich: er schreitet zur Untersuchung. In die „dunkle, mystische Schattenregion des Dinges an sich" muß jedes Studium Kants hinein.

Gewiß, es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, auf die Widersprüche hinzuweisen, die dieser Begriff in das System Kants trägt, und es macht, wie Bruno Bauch treffend bemerkt[1]), dem Kritikerscharfsinn mehr Ehre, die logischen Impulse dieses Widerspruchs aufzusuchen. Unter diesen logischen Impulsen spielt nun die Isolierung des Verstandes zweifellos eine ausschlaggebende Rolle. Das stellt uns jedoch zunächst der Frage gegenüber, wie das Verhältnis des Dinges an sich zum Noumenon und transzendentalen Objekt aufzufassen ist.

Der Begriff der Erscheinung erfordert ein Etwas, das erscheint. Als ein solches Etwas bezeichnet nun Kant das transzendentale Objekt oder den transzendentalen Gegenstand, von dem wir gar nichts wissen können, er ist = x[2]) (232). Wir hören, daß dieses Etwas als ein „Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann" (232[2]). An derselben Stelle wird von ihm gesagt, daß es kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst sei; sondern nur „die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriff eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist". Es heißt weiter von diesem transzendentalen Gegenstand: „Dieser kann nicht das Noumenon heißen" (234[1]). Ferner: „Wir können die bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt das transzendentale Objekt nennen" (403[3]). Entscheidend ist also, daß sich im transzendentalen Gegenstand nur eine Gesetzlichkeit der reinen Apperzeption manifestiert, daß wir es nicht mit einem transzendenten Sein zu tun haben. Gewiß schwebt der Ding-an-sich-Begriff dann in der Luft, und diese Unsicherheit veranlaßt Kant zu Änderungen in seiner Definition des transzendentalen Gegenstandes, die mit den genannten absolut unverträglich sind.

---

[1]) Bauch, I. Kant, S. 110ff. Leipzig 1911.

[2]) Bauch, ibid., S. 105f.

In der Auflösung der dritten Antinomie heißt es:

„So hindert nichts, daß wir diesem transzendentalen Gegenstand außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung demnach in der Erscheinung angetroffen wird“ (432[2]). Daß Kant das transzendentale Objekt jedoch lediglich als Denkform verstanden wissen will, zeigt am deutlichsten, daß er es als Korrelat der transzendentalen Apperzeption auffaßt. Der transzendentale Gegenstand entsteht durch „Übertragung“ der Bedingungen des Selbstbewußtseins; es ist die Formel berechtigt: „Ich = Es = X“[1]).

An diesen Tatbestand knüpft nun Bruno Bauch an, um dem Ding-an-sich-Begriff einen die Widersprüche mildernden Inhalt zu geben. Das Ding an sich ist nach ihm das durch die Mannigfaltigkeit der Erscheinung bestimmte transzendentale Objekt, während dieses das unbestimmte Ding an sich ist; das X wird also in Bestimmungen durch die Erscheinung aufgelöst. Wir müßten also hinsichtlich des Dinges an sich nur von Dingen an sich (Plural!) reden, hinsichtlich des transzendentalen Objekts aber nur von dem transzendentalen Objekt. „Das Ding an sich wäre demnach das vom reinen Verstande für das empirische Subjekt geforderte Gesetz des Einheitsgrundes von Form und Inhalt der bestimmten Erscheinung.“ Die Dinge an sich stellen nach dieser Interpretation keinen transsubjektiven Realgrund der Erscheinungen dar, sondern nur ihr transzendentales Gesetz.

Sie sind in der Denkform des transzendentalen Objekts enthalten, etwa so, wie im Raum, als dem formalen Gesetz der Anschauung, die Einzelräume enthalten sind. Bauch meint von seiner Erklärung, sie sei zwar nicht dem Buchstaben nach Kantisch, bezeichne aber die Tendenz, die der „Geist der ganzen Kantischen Erkenntnislehre inne hat“. Man muß darüber doch wohl anderer Ansicht sein.

Was zunächst seine erste Behauptung betrifft, so legt doch gerade der Wortlaut der Kritik die von Bauch vorgenommene Interpretation nahe. Heißt es doch vom Gegenstand überhaupt, daß er „durch das Mannigfaltige bestimmbar ist“. In den Geist der Kantischen Erkenntnislehre fügt sich diese Interpretation aber

---

[1]) Vgl. Cohen, Kommentar S. 125.

ganz und gar nicht; leider nicht, muß man hinzufügen, denn darin besteht ja gerade, auf den kürzesten Ausdruck gebracht, der Widerspruch, daß nach der Konsequenz der Kantischen Lehre die Dinge an sich Bestimmungen des transzendentalen Gegenstandes sein müssen, während sie es aber nicht sein können; die Dinge an sich würden dann vollständig zusammenfallen mit den Kategorien, denn die Kategorien sind die Bestimmungen des transzendentalen Objekts. Sie dienen dazu, „das transzendentale Objekt (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen" (232[3]). Die Identifizierung der Dinge an sich mit den Kategorien liegt, wie gesagt, in der Konsequenz der Kantischen Lehre. Aber wo bleiben denn die Empfindungen? Wo bleibt das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird? Da gäbe es nur zwei Möglichkeiten: entweder übernimmt man die von Sigismund Beck aufgestellte Theorie von der empirischen Affektion der Erscheinungen, oder man betrachtet die Empfindungen als psychische Elemente, die zwar nicht, wie Hune meint, allein angeboren wären, deren Apriorität aber mit derjenigen der sie objektivierenden Formgesetze zusammenfallen würde. Über den transzendentalen Idealismus wäre damit das Urteil gesprochen. Kann also der Dingan-sich-Begriff keine Anlehnung an dem transzendentalen Gegenstand suchen, so muß sie anderwärts zu finden sein. Die Fundstelle ist der isolierte Verstand. Wir kommen damit zum Verhältnis des Dings an sich zum Noumenon.

Kant unterscheidet zwei Arten: das Noumenon im negativen und im positiven Verstande. Das Noumenon im negativen Verstande ist das „nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung", im positiven Verstande ist es „das Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung" (685[2]). Will man den Sinn dieser subtilen Unterscheidung richtig treffen, so muß man sich wieder der ganzen geschichtlichen Konstellation erinnern. Das Fundament des Rationalismus bildet die Behauptung, der Verstand sei zur Erkenntnis des übersinnlichen Seins befähigt. Diese Behauptung will Kant widerlegen, und der Nerv seiner Beweisführung liegt darin, daß für unsere Erkenntnis Anschauung und Begriff, d. h. Sinnlichkeit und Verstand zusammenwirken müssen. Weil nun aber schon unsere Sinnlichkeit einen Schleier über das wahre Wesen der Dinge legt, so ist das, was dem

Gegenstand unserer Erkenntnis korrespondiert, ein Noumenon im negativen Verstande. Die Negation bezieht sich auf die Leistungsfähigkeit des **Verstandes** nur mittelbar, insofern, als **unser** Verstand hinsichtlich der Erkenntnis von den Sinnen abhängt, in erster Linie trifft sie die Sinnlichkeit. Insofern ist der Begriff des Noumenons ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der **Sinnlichkeit** einzuschränken, und aus diesem Grunde sagt Kant: „Die Lehre von der Sinnlichkeit ist zugleich die Lehre von dem Noumenon im negativen Verstande" (685[3]). Der Verstand bleibt also gewissermaßen intakt. Diesen Umstand darf man nicht vergessen, da er dem auf das Problem der Dinge an sich abzielenden Gedankengang Kants ein nicht zu unterschätzender Bundesgenosse wird.

Wenn der Verstand nämlich auch nichts über das Noumenon ausmachen kann, da seine Kategorien Anschauung erfordern, so kann, ja muß er doch das Noumenon fordern, da ja für ihn **direkt** dieser Begriff nicht negiert ist. Es bleibt also deswegen wenigstens problematisch. Wenn unser Verstand nicht so eingerichtet wäre, daß er erst der sinnlichen Anschauung bedürfte, wenn er unmittelbare, nicht sinnliche, d. h. das Wesen der Dinge nicht verhüllende Anschauungen besäße, dann wäre ihm der Weg zur Erkenntnis geöffnet.

Was hindert, einen solchen Verstand anzunehmen? Gewiß können wir seine Möglichkeit nicht einsehen, d. h. es ist nicht möglich, uns von seiner Beschaffenheit eine Vorstellung zu machen, aber **annehmen** können wir ihn, da man doch von der Sinnlichkeit nicht behaupten kann, sie sei die einzig mögliche Art der Anschauung (235). Das Noumenon ist nun insofern eine Aufgabe, als es sich darum handelt, ob es nicht von der sinnlichen Anschauung „ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann" (257).

Wenn Riehl die Identität von Noumenon und Ding an sich bestreitet, so hat das nur insofern eine Bedeutung, als das Ding an sich der **positive** Grund der Erscheinungen ist, unter dem Begriff eines Noumenon aber nur die Erkennbarkeit des Dinges an sich zum Problem gemacht wird. Die **tatsächliche Existenz der Dinge an sich wird hierbei stillschweigend vorausgesetzt.** Man könnte auch sagen: Der Begriff des Noumenon

schiebt die Frage des Dinges an sich auf ein anderes Gleis. Es handelt sich um seine Erkennbarkeit und deswegen nicht mehr um seine Existenz, die dadurch eo ipso gesichert ist.

Gewiß ist diese Stellung unklar; wie schwierig die Lage war, der sich Kant gegenübersah, illustriert die Tatsache, daß nach seinen eigenen Definitionen transzendentaler Gegenstand, Ding an sich und Noumenon zusammengebracht werden können, obwohl dadurch unhaltbare Widersprüche entstehen.

Aber trotz schwankender Angaben fassen wir das Ergebnis unseres Gedankengangs folgendermaßen zusammen:

Der Begriff eines Noumenon betrachtet das Ding an sich als problematisch in bezug auf seine Erkennbarkeit. Die Möglichkeit dazu bietet die grundsätzliche Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, die die Annahme eines von sinnlicher Anschauung unabhängigen Verstandes zuläßt. Gleichzeitig ist aber dadurch die Existenz der Dinge an sich vorausgesetzt, mithin ist auch dieser Pfeiler des Systems in der Annahme eines selbständigen Verstandes verankert. Wenn Schleiermacher das Noumenon einen „inkonsequenten Rest des alten Dogmatismus" genannt hat, so ist diese Beurteilung nicht ganz zutreffend; sie paßt auf die Isolierung des Verstandes, denn von hier aus war der Begriff eines Noumenon durchaus konsequent.

Wir dürfen diese Frage nicht verlassen, ohne noch auf den zweiten Antrieb hinzuweisen, der Kant an dem Ding-an-sich-Begriff festhalten ließ, ein Antrieb, der, vom praktischen Gebiet kommend, seinerseits wieder die aus der Isolierung des Verstandes hervorgehenden Impulse verstärkte. Dieser Antrieb läßt sich am wirksamsten durch ein Wort Kants charakterisieren: „Wenn alle Kausalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre, so würde jede Begebenheit nach notwendigen Gesetzen bestimmt sein ... so würde die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen" (429³). Wenn Erscheinungen, sagt Kant in diesem Zusammenhang, Dinge an sich selbst wären, so ist Freiheit nicht zu retten; mit anderen Worten, das Bedürfnis der praktischen Philosophie erfordert die Zerlegung des Seins in zwei Faktoren: Erscheinung und Ding an sich. Dies Be-

[1]) Vgl. auch Cohen, Kommentar S. 116.

dürfnis wirkt in einem solchen Grade bei der Gestaltung der theoretischen Philosophie mit, daß die praktische Philosophie sogar zum Beweismittel der theoretischen dienen muß: der problematische Charakter des Noumenon kann hier aufgehoben werden. Indem das moralische Gesetz die ratio cognoscendi der Freiheit ist, wird das Rätsel der Kritik allererst gelöst.

So ist die Transzendentalphilosophie ein System von einer großartigen, das theoretische und praktische Gebiet zusammenhaltenden Geschlossenheit, deren logische Klammern aber bei näherer Prüfung als aus einem Material bestehend erkannt werden, das die Vernunftkritik selbst als unbrauchbar erwiesen hat: aus metaphysischer Spekulation.

V.

Kants Bestimmung des Erziehungszieles.

Von

Dr. Gertrud Rosenthal (Königsberg).

Bei dieser Untersuchung handelt es sich um eine Einordnung er Pädagogik Kants in das Ganze seines Systems. Es soll dabei or allem betrachtet werden, in welchem Verhältnis die Ausfüh- ıngen der von Rink herausgegebenen Schrift über Pädagogik[1] ı Kants sonstigen Äußerungen über das Erziehungsproblem stehen, nd ein Weg zur Lösung der scheinbar vorliegenden Unstimmig- eiten gesucht werden. Da die einzelnen methodischen Vorschläge, ie Kant in der „Pädagogik" gibt, keine besonderen Erklärungs- :hwierigkeiten bergen und zudem erschöpfend behandelt sind in er Schrift von W. Schwarz über Kants Pädagogik[2]), wird hier ur Wert gelegt auf eine Darstellung der wesentlichen Gedanken- änge, auf eine Untersuchung der Frage des Erziehungsziels. Es andelt sich dabei um die Durchführung der psychologisch-gene- schen Methode, die die allmähliche Entwicklung des Problems n Hand der Kantischen Schriften verfolgt.

§ 1. Die vorkritische Periode.

Die erste Andeutung von Kants Beschäftigung mit dem Pro- lem der Erziehung und den ersten Versuch einer Bestimmung es Erziehungsziels finden wir 1760 in den „Gedanken bei dem frühen

---

[1]) Kants Pädagogik ed. Rink. (Königsberg 1803.) Im folgenden itiert als Paed.

[2]) Walther Schwarz, Systematische Darstellung der pädagogischen ınschauungen Kants. Langensalza 1915.

Ableben[1])“. Kant scheint hier noch ganz unter pietistischem Einflusse zu stehen — sowohl in seinem Elternhause wie im Friedrichs-Kollegium, in dem Kant die Schule besuchte, war der Geist des „Königsberger Pietismus“ besonders mächtig[2]) —, wenn er folgendes ausführt: Ein jeder Mensch macht sich einen Plan von dem, was er in der Welt erreichen will: Glück, Ehre, Reichtum usw. Aber alle diese Ziele, die sich der Mensch setzt, lassen sich infolge der äußeren Umstände, in die das Schicksal den Menschen bringt, meist nicht verwirklichen; ein früher Tod setzt allen Plänen oft ein vorzeitiges Ende[3]). Der Weise wird so die Bestimmung des Menschen nicht in diesem Leben suchen, sondern in seinem Leben jenseits des Grabes. Die Erziehung hat also den Zögling hinzuweisen auf das jenseitige Leben und in ihm wahre Frömmigkeit zu erwecken[4]). Da nun aber die Vorsehung den Menschen im irdischen Leben auf einen Posten stellt, der ihm gewisse Verbindlichkeiten auferlegt[5]), so wird es gleichzeitig Aufgabe der Erziehung sein, den Menschen zu befähigen, seine Stellung in der Welt und seine Pflichten den andern gegenüber wohl zu erfüllen, d. h. ihn „zur Zierde seines Hauses, zum Nutzen seines Vaterlandes“, zu einem „rechtschaffenen Bürger der Welt“ zu erziehen[6]).

Die Frage, welches nun diese Pflichten sind, die zu erfüllen der Zögling angeleitet werden soll, findet ihre Beantwortung in der 1764 erscheinenden „Natürlichen Theologie und Moral[7])“. Wenn es sich um Pflichten handelt, so kann das, was geboten wird, nur Selbstzweck, nicht Mittel zu irgendeinem anderen Zwecke sein. Denn die Handlung, die nur Mittel zur Erreichung irgendeines anderen Zweckes ist, kann niemals als Pflicht geboten, sondern nur als Anweisung eines geschickten Verhaltens angeraten werden[8]).

---

[1]) Berliner Akademie, Ausgabe Ww. II, S. 37ff.

[2]) Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Deutsche Bibliothek Berlin, S. 15ff.

[3]) Ww. II, S. 41.

[4]) Ww. II, S. 44.

[5]) Ww. II, S. 42.

[6]) Ww. II, S. 43f. Diese ganze Bestimmung des Erziehungszieles erinnert fast wörtlich an die Forderung des Pietisten Francke, die Kinder zu erziehen „zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit“.

[7]) Ww. II, S. 273ff.

[8]) Ww. II, S. 298. Diese Stelle gibt bereits die Unterscheidung

Die Vernunft nun, die die Handlungen, welche als gut beurteilt werden, untersucht, zeigt, daß es zwei solcher Regeln gibt, die die Handlung als unmittelbar notwendig vorstellen und aus denen sich alle Pflichten ergeben, sobald man diese formalen Grundsätze auf Materiales anwendet. Es ist „die Regel: Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, der erste formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln, so wie der Satz: Unterlasse das, wodurch die durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Ansehung der Pflicht zu unterlassen ist[1])".

Damit aber der Mensch sein gutes Wollen auch in Handlungen umsetzen kann, ist eine Ausbildung seiner verschiedenen Talente und Anlagen notwendig[2]). Das Wesentlichere bleibt indessen die Bildung des Charakters[3]), die Erzeugung guter Grundsätze. Der Hauptzweck der Erziehung ist: „Gute und auf Grundsätze errichtete Gesinnungen zu verbreiten, in gut geschaffenen Seelen zu befestigen und dadurch der Ausbildung der Talente die einzige zweckmäßige Richtung zu geben[4])." Dieses Ziel kann nur durch Erziehung erreicht werden: „Wir tierische Geschöpfe werden nur durch Ausbildung zu Menschen gemacht[5])."

§ 2. Die kritische Periode bis zum Jahre 1787.

Die 1784 erschienene „Idee zu einer allgemeinen Geschichte[6])" faßt das Erziehungsziel ganz entsprechend den Ausführungen der vorkritischen Periode. Die teleologische Naturbetrachtung zeigt, daß „alle Naturanlagen eines Geschöpfes bestimmt sind, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln[7])". Wenn nun der einzelne Mensch bei dieser Entwicklung seiner Naturanlagen immer von neuem beginnen und den besten Weg zu dieser Entwicklung

---

von Regeln der Geschicklichkeit, Ratschlägen der Klugheit und Geboten der Sittlichkeit, wie wir sie 1785 in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten', (Ww. IV, S. 416) finden.

[1]) Ww. II, S. 299.

[2]) Ww. II, S. 43, 44, 447; Brief an Wolke 1776, Ww. X, S. 179; Brief an Wolke 1778, Ww. X, S. 221.

[3]) Ww. II, S. 44; X, S. 179, 221.

[4]) Brief an Herz 1778, Ww. X, S. 214.

[5]) Ww. II, S. 449.

[6]) Ww. VIII, S. 15ff.

[7]) Ww. VIII, S. 18.

stets neu suchen müßte, so würde bei der Kürze des Lebens niemals ein Mensch dies letzte Ziel erreichen, und es wäre in alle Ewigkeit hin ein Fortschritt der Menschheit ausgeschlossen. Es muß also eine Erziehung einsetzen in dem Sinne, daß die eine Generation ihre Einsichten der nächsten überliefert, so daß diese auf dem bereits Gewonnenen weiterbauen kann[1]). Das Ziel dieser Erziehung wäre dann entsprechend der Idee, aus der sie entstanden, die Entwicklung aller Anlagen des Menschen[2]). Dieses Ziel selbst wird den Charakter einer unendlichen Aufgabe tragen[3]), und da die einzelnen Individuen endliche Wesen und damit sterblich sind, wird das Ziel der vollständigen Entwicklung aller Naturanlagen des Menschen auch nicht vom Einzelnen, sondern nur von der Gattung erreicht werden können[4]). Das wesentliche Augenmerk bei der Erziehung ist also auf den Fortschritt der Gattung zu richten, die Erziehung des Einzelnen geschieht im Interesse der Gesamtheit[5]).

Das Moment der Ausbildung aller Naturanlagen führt 1785 in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten[6])“ zu einer weiteren Bestimmung des Erziehungszieles. Zu den Naturanlagen des Menschen gehört die Vernunft[7]), die ihre „höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt[8])“. Es wird also bei der Erziehung in erster Linie sich um die Erzeugung eines guten Willens handeln, d. h. eines Willens, für den das Sittengesetz die oberste Maxime aller Handlungen bildet[9]).

Das Ziel der Erziehung — das Gute — wird, da die Naturanlagen des Menschen, die sich auf den Gebrauch der Vernunft beziehen, nur in der Gattung, nicht im Einzelnen vollständig ausgebildet werden[10]), auch nur von der Gattung erreicht werden[11]). Die Aufgabe des Menschen ist also, zum Fortschritt der Gattung beizutragen[12]),

---

[1]) Ww. VIII, S. 19.
[2]) Ww. VIII, S. 18, 19, 21, 22.
[3]) Ww. VIII, S. 30.
[4]) Ww. VIII, S. 20, 18, 61.
[5]) Ww. VIII, S. 65, Rezension von Herders „Ideen“, Teil 2.
[6]) Ww. IV, S. 386ff.
[7]) Ww. IV, S. 395.
[8]) Ww. IV, S. 396.
[9]) Ww. IV, S. 403.
[10]) Ww. VIII, S. 61 Rezension von Herders „Ideen“.
[11]) Ww. VIII, S. 115, 123.
[12]) Ww. VIII, S. 123.

wie Kant 1786 im „Mutmaßlichen Anfang[1])“ ausführt. Es fragt sich dabei aber noch, ob ein Fortschritt zum Guten tatsächlich möglich ist. Eine Betrachtung der ersten Menschengeschichte[2]) zeigt, daß es sich hier handelt um einen Übergang von dem tierischen Zustande, in dem der Mensch von dem Instinkt bestimmt wurde, zu dem eigentlich menschlichen, in dem er sich von der Vernunft leiten läßt. Daß nun aber diese Entwicklung oft nicht den Anschein eines Fortschritts hat, liegt daran, daß für das Individuum zunächst ein Rückschritt eintrat. Bevor die Vernunft erwachte, gab es weder Gebote noch Verbote und damit auch keine Übertretungen. Als dann die Vernunft sich regte, ergab sich ein Kampf zwischen ihr und den Neigungen, in dem die Vernunft infolge ihrer anfänglichen Schwäche oft besiegt wurde. So entstanden die Übel und die Laster, die dem ersten Stande der Unwissenheit ganz fremd waren. „Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Übel des Lebens die Folge dieses Falles..... Für das Individuum, welches im Gebrauch seiner Freiheit bloß auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn[3]).“

Kants „Pädagogik[4])“, wie sie Rink herausgegeben hat, stimmt in ihren Ausführungen völlig mit dem überein, was die bisherigen Betrachtungen gezeigt haben. Das Ziel der Erziehung ist die Entwicklung aller Naturanlagen der Menschheit, d. h. gemäß den früheren Ausführungen Kultivierung (Ausbildung aller Talente)[5]) und Morali-

---

[1]) Ww. VIII, S. 107ff.

[2]) Ww. VIII, S. 115f. Diese Ausführungen erklären die von V. Schwarz (a. a. O., S. 37f.) bemerkten Widersprüche der Pädagogik: 1. Der Mensch ist mit allen Anlagen zum Guten ausgerüstet. 2. Der Mensch ist von Natur weder gut noch böse, seine Anlagen sind ohne den Unterschied der Moralität. 3. Der Mensch hat ursprünglich Anreize zu allen Lastern in sich (Schwarz a. a. O., S. 42) Cf. auch S. 7.

[3]) Ww. VIII S. 115f.

[4]) Die „Pädagogik“ ist im allgemeinen nach der Ausgabe Rinks (Kbg. 1803) zitiert und dann als Päd. bezeichnet. Vereinzelt wird auch zitiert nach der Ausgabe der Kantischen Werke von Rosenkranz (Ros. Ww.).

[5]) Päd., S. 2, 7f., 11, 13, 14.

sierung[1]). Moralität besteht nun aber in der Unterwerfung des Willens unter das Sittengesetz; die erste Aufgabe der Erziehung wird es also sein, den Willen überhaupt an die Unterwerfung unter Gesetze zu gewöhnen, d. h. ihn zu disziplinieren. Diese Gesetze müssen im Einzelfall natürlich einen bestimmten materialen Inhalt haben; damit kann ihre Geltung aber auch nur eine subjektive, nicht allgemeingültige sein, es kann sich nur um Maximen handeln. Ihr Wert liegt darin, daß sie das Handeln gemäß einem allgemeinen, selbst gegebenen Vernunftgesetze vorbereiten[2]). Solange der Zögling noch nicht fähig ist, sich selbst Gesetze zu geben, wird er seinen Willen heteronomen Gesetzen unterwerfen müssen. Nun wird aber wenigstens der Grund derselben gezeigt werden müssen, da es sich sonst nur um eine Dressur handeln würde, die den Menschen niemals dazu bringen könnte, sich selbst Gesetze zu geben[3]). Allmählich tritt dann das Handeln nach selbstgewählten Maximen an die Stelle der bisherigen Unterwerfung unter Fremdgesetzgebung; die konsequente Befolgung dieser Maximen gründet den moralischen Charakter des Menschen. — Von hier aus fällt ein Licht auf den oft behandelten „Rigorismus“ Kants, der sich in seinem auffallend starren Festhalten an einmal gegebenen Maximen — Borowski und Jachmann bringen eine Reihe von Beispielen dafür[4]) — ausspricht. Kants eigenartiges Verhalten läßt sich eben aus seinen Ausführungen in der Pädagogik gut erklären; seine Maximen haben für ihn pädagogischen Wert, und sein peinlich genaues Befolgen derselben zeigt, wie intensiv Kants Bemühungen sind, eine moralische Gesinnung zu erwerben, wie sehr er seiner Lehre gemäß zu leben suchte. — Die Moralisierung im engeren Sinne hat dann die Aufgabe, im Zögling das Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz zu erwecken und ihn das Handeln aus Pflicht zu lehren. Der Erziehung wird hierbei eine mehr negative Aufgabe zuteil, sie hat zu verhindern, daß der Zögling aus irgendwelchen sinnlich-egoistischen Motiven, z. B. aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Belohnung, pflichtmäßig handelt[5]). Von diesem Gedankengange

---

[1]) Cf. S. 4. [2]) Päd., S. 5, 98, 100f, 116f.

[3]) Päd., S. 24, 90, 98ff., 128f.

[4]) Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Deutsche Bibliothek Berlin, S. 54, 59, 149ff., 155.

[5]) Päd., S. 86, 99, 102f.

is wird auch Kants Stellung zu den Bestrebungen des Dessauer hilanthropins verständlich. Je mehr für Kant das Moment des andelns aus Pflicht zum wesentlichen Bestandteil der Moralität urde — also etwa seit 1785[1]) — mußte er sich von dem Philnthropinismus, von dem er anfangs eine wesentliche Besserung des rziehungswesens erhoffte[2]), entfernen. Wenn die Kinder, wie e Philanthropen es erstreben, alles nur aus Neigung lernen und re Pflichten nur darum erfüllen, weil ihre Lehrer in ihnen eine nmittelbare Neigung dafür zu erwecken wissen, werden sie niemals ı dem reinen Handeln aus Pflicht, also zu dem eigentlich oralischen Handeln fähig werden[3]). — Das Ziel der Erehung kann aber schließlich nur erreicht werden durch eine radierung der gewonnenen Erkenntnisse und Einsichten[4]), so daß de neue Generation auf den Erfahrungen der vorhergehenden ufbaut und so der Vollkommenheit immer näher kommt: „Hinter er Edukation steckt das große Geheimnis der Vollkommenheit er menschlichen Natur[5]).“ Der Einzelne kann freilich dieses Ziel er vollkommenen Entwicklung der Naturanlagen nicht erreichen, nicht einzelne Menschen, sondern nur die Menschengattung soll ahin gelangen[6])“. Ob aber von der Menschengattung dieses Ziel nmal erreicht wird, hängt letzten Endes von der Beschaffenheit er Anlagen des Menschen ab. Besitzt der Mensch ursprünglich öse Anlagen, so dürfte damit die Erreichung der Vollkommenheit nmöglich gemacht sein. Nun zeigt es sich, daß die Anlagen des enschen ursprünglich ohne jede moralische Qualität sind[7]). Das öse entsteht erst dann, wenn der Mensch durch seine Vernunft e Begriffe von Pflicht und Gesetz gebildet hat, nun aber seine nlagen nicht im Sinne dieser Begriffe gebraucht, sondern sich on seinen Neigungen leiten läßt. Die ursprünglichen Anlagen scheinen aber als Anlagen zum Guten, wenn der Mensch sich rer bedient in Befolgung dessen, was Pflicht und Gesetz ihm orschreiben[8]).

---

1) Cf. S. 4. 2) Ww. II, S. 447ff.
3) Päd., S. 102f.
4) Ros. Ww. IX, S. 369, 372, 375.
5) Ros. Ww. IX, S. 373. 6) Ros. Ww. IX, S. 374.
7) Ros. Ww. IX, S. 375
8) Ros. Ww. IX, S. 377, 430. Wie diese Stelle zu erklären ist,

§ 3. Die kritische Periode nach 1787.

Es ermöglichen es die Anlagen der Menschheit also, daß die Gattung einmal das letzte Ziel der Moralität erreicht. Aber nur die Gattung, nicht der Einzelne gelangt so weit; die „Pädagogik" steht noch völlig eindeutig auf dem Standpunkte, daß der Einzelne nicht zum Ziele kommen, daß er nur späteren Geschlechtern den Weg bereiten kann. Diese Äußerungen bestimmen mich dazu, den Abschluß der Pädagogik in das Jahr 1786 (spätestens 1787!) zu setzen, ein Resultat, zu dem auf anderem Wege auch W. Schwarz in seiner Darstellung der Kantischen Pädagogik gelangt ist[1]). Das Jahr 1788 bringt eine wesentlich andere Stellung Kants zu dem Probleme der Erreichbarkeit des Guten. Damit zusammen treten dann auch gewisse Änderungen in seinen Ansichten über die Erziehung auf, die Schwarz zu dem Urteile verführt haben, daß Rink in seine Herausgabe der Pädagogik Gedanken übernommen habe, die Kant 1786 nicht mehr vertreten hat[2]). Diesem Urteile möchte ich in keiner Weise zustimmen, denn die von Schwarz aufgezeigten[3]) Widersprüche der Pädagogik mit Kants Ethik und Religionsphilosophie scheinen mir ausschließlich bedingt durch die Wendung des Jahres 1788, in dem Kant zu der Überzeugung kommt, daß auch der Einzelne das Ziel der Erziehung, die Tugend, erreichen kann.

Dieser Umschwung in Kants Anschauungen scheint sich schon 1784 vorzubereiten, wenn Kant in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte" ausführt: „Befremdend bleibt es immer hierbei, daß die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäfte zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten, und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können[4])."

---

dürfte nach den entsprechenden Ausführungen im „Mutmaßlichen Anfang" nicht mehr fraglich sein. Cf. S. 4f.

[1]) W. Schwarz a. a. O., S. 5.

[2]) W. Schwarz a. a. O., S. 5.

[3]) W. Schwarz a. a. O., S. 33ff., 52.

[4]) Ww. VIII, S. 20.

s liegt für Kant also offenbar eine Disharmonie in dem Gedanken, aß nicht der Einzelne, sondern nur das Menschengeschlecht seine estimmung erreichen werde. Da nun für die ganze Entwicklung er Kantischen Philosophie letzten Endes immer wieder das Ein-eitsstreben Kants, sein Bemühen der Überbrückung und Har-onisierung der Gegensätze bestimmend ist, so wird auch hier ant nicht bei dieser Disharmonie stehen bleiben, sondern eine ösung derselben zu finden suchen. Wenn nun der Einzelne offen-ar in diesem Leben seine Bestimmung nicht erreichen kann, wenn aber schließlich doch sie erreichen soll, so ist eben nur denkbar, aß sich an dieses Leben für ihn noch ein weiteres anschließt, so aß er in einem unendlichen Progreß schließlich zum Ziele gelangt. o findet sich bereits im Jahre 1785 eine Stelle in Kants „Rezension on Herders Ideen", die darauf hinweist, daß Kant diesen Weg er Lösung in Betracht zieht. Es heißt hier: Man verlangt zu wissen, ob auch das Individuum vom Menschen seine Zerstörung hier uf Erden überleben werde, welches vielleicht aus moralischen, der wenn man will, metaphysischen Gründen..... geschlossen erden kann[1])". Freilich scheint Kant diesen Weg vorläufig noch icht zu betreten, wie die Äußerungen der späteren Zeit zeigen, ie immer noch davon sprechen, daß nur die Gattung das letzte iel erreicht.

Erst in der „Kritik der praktischen Vernunft" vom Jahre 1788 nden wir die Disharmonie mit Hilfe der individuellen Unsterblich-eit gelöst. Wenn der Einzelne Vollkommenheit erreichen soll, muß er in einem unendlichen Progreß von den niederen zu den öheren Stufen der moralischen Vollkommenheit schreiten können. Dieser unendliche Progreß ist aber nur unter Voraussetzung einer s Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben ernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele ennt) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der oraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, s unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postu-t der reinen praktischen Vernunft[2])." Damit wird nun das irdische eben für den Einzelnen von größter Bedeutung, denn nur der,

---

[1]) Ww. VIII, S. 53.

[2]) Ww. V, S. 122.

der schon hier sich im tugendhaften Handeln, im Handeln gemäß und aus Achtung vor dem Sittengesetz geübt hat, kann einen Fortschritt erhoffen, während der Schlechte auch im künftigen Leben ein Sinken in moralischer Beziehung zu erwarten hat[1]).

Hier ergibt sich aber noch eine neue Schwierigkeit: Wie ist es möglich, daß der Mensch, der doch zunächst moralisch auf recht tiefer Stufe steht, das Ziel vollkommener Tugend — wenn auch nur in unendlichem Progresse — erreicht? Die Antwort findet Kant in der Religionsphilosophie. Wenn der Mensch nur alle Hindernisse, die der Moralität entgegenstehen, beiseite räumt, so darf er hoffen, daß die göttliche Gnade ihn zur Tugend führen werde[2]). Die Hilfe Gottes ist unbedingt notwendig, damit der Mensch Moralität erreiche, aber sie tritt nur ein, wenn der Einzelne alles dazu tut, ihrer würdig zu werden. Dazu hilft ihm die Erziehung, die so ihre Bedeutung behält, obgleich in der letzten Periode Kant den Hauptton auf die göttliche Gnade legt, die zur Erreichung des Guten absolut erforderlich ist[3]). Welche Wichtigkeit er aber auch noch nach 178? der Erziehung beilegt, geht aus einem Briefe hervor, den er 178? an Marcus Herz schreibt: „Was kann aber, wenn man nahe daran ist, diese Welt zu verlassen, tröstender sein, als zu sehen, daß man nicht umsonst gelebt habe, weil man einige, wenngleich nur wenige zu guten Menschen gebildet hat[4])."

---

[1]) Ww. V, S. 123f., 123*).

[2]) Ww. VI, S. 44.

[3]) Ww. VII, S. 92f. Diese Stelle führt Schwarz (a. a. O., S. 50ff.) besonders an, er gelangt von hier aus zu dem Schluße, daß „die Ausführungen über die Möglichkeit der Erziehung in der Pädagogik und in der Ethik und Religionsphilosophie nicht auf denselben Prinzipien beruhen". Tatsächlich liegt hier aber keine Kluft, sondern eine durchaus organische und psychologisch verständliche Weiterentwicklung vor.

[4]) Ww. XI, S. 48.

VI.

Glossen zu Goethes Glossen über das „System der Natur".

Von

Dr. Hubert Röck (Innsbruck).

1.

„Wahrheit und Dichtung" hat Goethe seine Biographie ıbenannt. Warum nicht umgekehrt, warum nicht, wie man bei hr renommierten Autoren fälschlicherweise lesen kann[1], ichtung und Wahrheit?

Darum nicht, weil im ganzen die Wahrheit und nicht die ichtung überwiegen sollte. Im ganzen! Was daher nicht aus-, ondern einschließt, daß im einzelnen mitunter die Dichtung nd nicht die Wahrheit überwiegt. So enthält mehr, sehr viel mehr ichtung als Wahrheit, was Goethe über seine in der Schule ranzösischer Aufklärungsphilosophie empfangenen Einrücke erzählt. Und zwar nicht etwa unbewußte, sondern bewußte ichtung, Dichtung wider besseres Wissen, gewollte Unwahrheit.

Er selbst hat privatim daraus kein Hehl gemacht, indem er ich am 3. Januar 1830 zu Eckermann vernehmen ließ: „Sie .... aben keinen Begriff von der Bedeutung, die Voltaire und seine roßen Zeitgenossen in meiner Jugend hatten, und wie sie

[1]) A. Bielschowsky, Goethe, 1. bis 3. Aufl. (München 1904), I. 323: „Er schrieb (seine Lebensgeschichte) .... mit größter Sorgfalt nd Wahrhaftigkeit, ob schon er sie — wie er sagt, „bescheiden genug" — ichtung und Wahrheit betitelte" .... Vgl. auch II. 337, 672, 17. — Baumgartner-Stockmann, Goethe, 3. Aufl. (Freiburg i. Br. 911—1913), II. 476: „Er hat dem Buche selbst den Titel ‚Dichtung nd Wahrheit' gegeben." Vgl. auch II. 449, 477, 482, 485, 489, 96, 701, 723; I. 45, 49, 113, 170, 559.

die ganze sittliche Welt beherrschten. Es geht aus meiner Biographie nicht deutlich hervor, was diese Männer für einen Einfluß auf meine Jugend gehabt und was es mich gekostet, mich gegen sie zu wehren und mich auf eigene Füße in ein wahres Verhältnis zur Natur zu stellen."

Vergleicht man damit die entsprechenden Stellen des hierfür in Betracht kommenden elften Buchs der Biographie, wird man finden, daß Derartiges nicht einmal undeutlich daraus hervorgeht, um so deutlicher aber das Gegenteil.

Danach hätte „die französische Literatur an sich selbst" gewisse „den strebenden Jüngling" mehr abstoßende, als anziehende Eigenschaften gehabt. Sie sei „bejahrt und vornehm" gewesen.

Und „bejahrt wie die Literatur" sei Voltaire gewesen: „Schon hieß er laut ein altes eigenwilliges Kind; .... gewisse Grundsätze, auf denen er seine ganze Lebenszeit bestanden, ... wollte man nicht mehr schätzen und ehren; ja seinen Gott, durch dessen Bekenntnis er sich von allem atheistischen Wesen loszusagen fortfuhr, ließ man ihm nicht mehr gelten ..... Uns Jünglingen, denen bei einer deutschen Natur- und Wahrheitsliebe als beste Führerin im Leben und Lernen die Redlichkeit gegen uns selbst und andere immer vor Augen schwebte, ward die parteiische Unredlichkeit Voltaires und die Verbildung so vieler würdiger Gegenstände immer mehr zum Verdruß, und wir bestärkten uns täglich in der Abneigung gegen ihn. Er hatte die Religion und die heiligen Bücher, worauf sie gegründet ist, um den sogenannten Pfaffen zu schaden, niemals genug herabsetzen können und mir dadurch manche unangenehme Empfindung erregt ...... Bejahrt also und vornehm war an sich selbst und durch Voltairen die französische Literatur."

Von den Enzyklopädisten heißt es: „Wenn wir von den Enzyklopädisten reden hörten oder einen Band ihres ungeheuren Werks aufschlugen, so war es uns zu Mute, als wenn man zwischen den unzähligen bewegten Spulen und Weberstühlen einer großen Fabrik hingeht und vor lauter Schnarren und Rasseln ...... in Betrachtung dessen, was alles dazu gehört, um ein Stück Tuch zu fertigen, sich den eigenen Rock selbst verleidet fühlt, den man auf dem Leibe trägt."

Diderots Standpunkt sei „schon zu hoch, sein Gesichtskreis zu weit“ gewesen, „als daß wir uns hätten zu ihm stellen und an seine Seite setzen können“.

Bloß für Rousseau fällt ein anerkennendes Wort ab, das kurze Wort: „Rousseau hatte uns wahrhaft zugesagt“.

Am schlechtesten kommt das „System der Natur“ weg. Die Stelle beginnt: „Auf philosophische Weise erleuchtet und gefördert zu werden, hatten wir keinen Trieb noch Hang; über religiöse Gegenstände glaubten wir uns selbst aufgeklärt zu haben, und so war der heftige Streit französischer Philosophen mit dem Pfafftum uns ziemlich gleichgültig. Verbotene, zum Feuer verdammte Bücher, welche damals großen Lärm machten, übten keine Wirkung auf uns. Ich gedenke statt aller des Système de la nature, das wir aus Neugier in die Hand nahmen. Wir begriffen nicht, wie ein solches Buch gefährlich sein könnte. Es kam uns so grau, so kimmerisch, so totenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir davor wie vor einem Gespenste schauderten.“

Daß es Goethe unter solchen Umständen das Geringste gekostet haben sollte, sich gegen die Einflüsse Voltaires und seiner „großen Zeitgenossen“ zu wehren und sich „auf eigene Füße in ein wahres Verhältnis zur Natur zu stellen“, wäre ganz unverständlich. Er sagt auch in der Biographie nichts davon.

Kann es einen gröberen Widerspruch geben als zwischen der Darstellung in der Biographie und dem Geständnis zu Eckermann? Seine Lösung ist: Dort handelt es sich um Dichtung, hier um Wahrheit.

2.

In sich selbst widerspruchsvoll ist die Schlußglosse über das „System der Natur“: „Wenn uns jedoch dieses Buch einigen Schaden gebracht hat, so war es der, daß wir aller Philosophie, besonders aber der Metaphysik recht herzlich gram wurden und blieben, dagegen aber auf's lebendige Wissen, Erfahren, Tun und Dichten uns nur desto lebhafter und leidenschaftlicher hinwarfen.“

Als ob dies Goethe sonst für einen Schaden erachtet hätte! Man denke an die von Mephistopheles dem Dichter aus der Seele gesprochenen Mahn- und Merkworte:

Drum frisch! Laß alles Sinnen sein
Und grad' mit in die Welt hinein!
Ich sag es dir: ein Kerl, der spekuliert,
Ist wie ein Tier, auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Weide.

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie
Und grün des Lebens goldner Baum.

„Aller Philosophie" recht herzlich gram geworden war Goethe, wie er im sechsten Buche seiner Biographie glaubwürdigerweise bezeugt, schon als Leipziger Bruder Studio, also fast ein Lustrum vor dem Erscheinen des „Systems der Natur" im Jahre 1770, wo er in Straßburg die Studien fortsetzte. Man höre:

„Meine Kollegia besuchte ich anfangs emsig und treulich: Die Philosophie wollte mich jedoch keineswegs aufklären. In der Logik kam es mir wunderlich vor, daß ich diejenigen Geistesoperationen, die ich von Jugend auf mit der größten Bequemlichkeit verrichtete, so auseinander zerren, vereinzelen und gleichsam zerstören sollte, um den rechten Gebrauch derselben einzusehen. Von dem Dinge, von der Welt, von Gott glaubte ich ungefähr so viel zu wissen als der Lehrer selbst, und es schien mir an mehr als einer Stelle gewaltig zu hapern."

Und tat sich Goethe späterhin nicht stets viel darauf zu gute, „aller Philosophie" herzlich gram geblieben zu sein? Sein Aufsatz „Einwirkung der neueren Philosophie" sagt es gleich eingangs heraus: „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ." In den „Annalen" für 1817 berichtet er: „Seit Schillers Ableben hatte ich mich von aller Philosophie im stillen entfernt und suchte nur, die mir eingeborne Methodik, indem ich sie gegen Natur, Kunst und Leben wendete, immer zu größerer Sicherheit und Gewandtheit auszubilden." Noch lehrreicher ist seine Äußerung zu Eckermann vom 4. Februar 1829 im Hinblick auf Karl Ernst Schubarths Schrift „Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere": „Die Hauptrichtung seines Buchs geht darauf hinaus: daß es einen Standpunkt außerhalb der Philosophie gebe, nämlich den des gesunden Menschenverstandes, und daß Kunst und

issenschaft unabhängig von der Philosophie mittels freier Wirkung türlicher menschlicher Kräfte immer am besten gediehen sei. ies ist durchaus Wasser auf unsere Mühle. Von der Philosophie abe ich mich selbst immer frei erhalten, der Standunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der einige, und Schubarth bestätigt also, was ich mein ganzes eben selber gesagt und getan habe.“

Dazu kommt folgender Umstand. Was Goethe den Standunkt des gesunden Menschenverstandes nennt, bildet igleich seine eigene Art Philosophie im Gegensatze zur chulphilosophie, die allein er im Auge hat, wenn er von Philophie schlechthin, von „aller Philosophie“ spricht. Am besten erdeutlicht dies seine Charakteristik der Epoche, in der er eboren war, wie er sie im siebenten Buche der Biographie itworfen hat. Dort heißt es: „Stand es nun mit den Sachen des eschmackes auf einem sehr schwankenden Fuße, so konnte man ner Epoche auf keine Weise streitig machen, daß innerhalb es protestantischen Teils von Deutschland und der Schweiz sich asjenige gar lebhaft zu regen anfing, was man Menschenverstand ı nennen pflegt. Die Schulphilosophie, welche jederzeit das erdienst hat, alles dasjenige, wonach der Mensch nur fragen kann, ach angenommenen Grundsätzen, in einer beliebten Ordnung, nter bestimmten Rubriken vorzutragen, hatte sich durch das oft unkle und Unnützscheinende ihres Inhalts, durch unzeitige Anendung einer an sich respektabelen Methode und durch die allzu oße Verbreitung über so viele Gegenstände der Menge fremd, ngenießbar und endlich entbehrlich gemacht. Mancher gelangte ır Überzeugung, daß ihm wohl die Natur so viel guten und geraden inn zur Ausstattung gegönnt habe, sich von den Gegenständen nen so deutlichen Begriff zu machen, daß er mit ihnen fertig werden nd zu seinem und anderer Nutzen damit gebahren könne, ohne erade sich um das Allgemeinste mühsam zu bekümmern und zu rschen, wie doch die entferntesten Dinge, die uns nicht sonderlich erühren, wohl zusammenhängen möchten? Man machte den ersuch, man tat die Augen auf, sah gerade vor sich hin, war aufierksam, fleißig, tätig und glaubte, wenn man in seinem Kreis chtig urteile und handle, sich auch wohl herausnehmen zu dürfen, ber anderes, was entfernter lag, mitzusprechen. Nach einer solchen

Vorstellung war nun jeder berechtiget, nicht allein zu philosophieren, sondern sich auch nach und nach für einen Philosophen zu halten. Die Philosophie war also ein mehr oder weniger gesunder und geübter Menschenverstand, der es wagte, ins Allgemeine zu gehen und über innere und äußere Erfahrungen abzusprechen. Ein heller Scharfsinn und eine besondere Mäßigkeit, indem man durchaus die Mittelstraße und Billigkeit gegen alle Meinungen für das Rechte hielt, verschaffte solchen Schriften und mündlichen Äußerungen Ansehen und Zutrauen, und so fanden sich zuletzt Philosophen in allen Fakultäten, ja in allen Ständen und Hantierungen."

Ein solcher Philosoph des gesunden Menschenverstandes wollte Goethe selbst sein, und er war es auch. Leipzig und Straßburg haben in der Tat bloß zur Entwicklung gebracht, was in ihm unter dem Einfluß seiner Geburtsepoche angelegt war.

Woher kam jedoch der gesunde Menschenverstand gerade damals über die Deutschen? Kam er aus ihrer Mitte oder von auswärts? Der Name lehrt es. Dieser ist allerdings deutsch, gut deutsch sogar, allein Übersetzung aus dem Französischen, die wohlgelungene Übersetzung von bon sens. Der Sache nach sind gesunder Menschenverstand und bon sens ein und dasselbe, wenn man davon absieht, daß die Franzosen hierin die Lehrmeister der Deutschen waren.

Der älteste Lehrmeister war Montaigne. Er ist es, der die Philosophie des bon sens zum Unterschied und im Gegensatz zur Schulphilosophie mit für seine Zeit erstaunlichem scharfem Bewußtsein in Fluß gebracht hat. Daß ihm die Ausdrücke bon sens und philosophie du bon sens noch fremd sind, ist ohne Belang angesichts von Aussprüchen wie folgendem: „Die Philosophen verweisen uns mit großem Recht auf die Vorschriften der Natur, ohne jedoch von dieser erhabenen Kenntnis einen Gebrauch zu machen. Sie verfälschen jene Vorschriften und zeigen uns das Antlitz der Natur in zu greller Farbe und zu sophistisch gemalt, wodurch so viele Bilder eines so gleichförmigen Gegenstandes entstehen. Wie sie uns mit Füßen zum Gehen versehen hat, so auch mit Klugheit, uns durch das Leben zu leiten; und zwar mit keiner so kunstfertigen, handfesten und hochtrabenden Klugheit, sondern mit einer angemessenen, leichten, ruhigen und heilsamen, die das, was die andere sagt, sehr gut ausführt, wenn jemand das Glück hat

es unbefangen und ordentlich, das heißt natürlich, anwenden zu können. Sich der Natur auf die einfachste Art überlassen, heißt, sich ihr auf die weiseste Art überlassen" (III, 13)[1]).

Descartes ist der erste französische Philosoph, der sich den ursprünglich wohl von der Umgangssprache geprägten Ausdruck bon sens zu eigen machte. Er bezeichnet damit im Eingang seines „Discours" die „puissance de bien juger et distinguer le vray d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison". Außer mit „raison" ist bei ihm „bon sens" gleichbedeutend mit „esprit bon". Demgemäß lautet der volle Titel des „Discours": „Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences".

Marquis d'Argens ist der erste, der eine „Philosophie du bon sens" verfaßte. Die in vielen Auflagen erschienene, auch ins Deutsche übersetzte Schrift war nach Buhle „hauptsächlich in Deutschland das Lieblingsbuch der vornehmeren und gebildeteren Stände". Über den Verfasser sagt Buhle: „D'Argens wollte ein Philosoph nicht für die Schule, sondern für die Welt und das wirkliche Leben sein..... Er wirft den Philosophen der Schule, wobei er wohl namentlich die deutschen am meisten im Auge hatte, Mangel an Brauchbarkeit ihrer Untersuchungen, an gefälliger Anordnung, an geschmackvoller Einkleidung vor[2]).".

Der einflußreichste Philosoph des bon sens war Voltaire, über den Joseph Fabre sagt: „Ainsi la philosophie de Voltaire est la philosophie du bon sens. Il renonce à étendre très loin sa vue; il lui suffit de bien voir ce qu'il voit[3])."

Trotz seines Zeterns und Wetterns gegen alle Philosophie ist auch Rousseau in seiner Art ein Philosoph des bon sens. Bezeichnend hierfür ist, daß er den Savoyischen Vikar das „Glaubensbekenntnis" mit den Sätzen eröffnen läßt: „Mon enfant, n'attendez de moi ni des discours savants ni de profonds raisonnements. Je ne suis pas un grand philosophe, et je me soucie peu de l'être. Mais

---

[1]) Über Montaigne sagt Goethe im elften Buche seiner Biographie: „Montaigne, Amyot, Rabelais, Marot waren meine Freunde und erregten in mir Anteil und Bewunderung."

[2]) Geschichte der neueren Philosophie (Göttingen 1804) VI, 314.

[3]) Les pères de la révolution (Paris 1910) p. 222.

j'ai quelquefois du bon sens, et j'aime toujours la vérité.“ Also wenigstens quelquefois philosophe du bon sens!

Und der Verfasser des „Systems der Natur“? Wodurch unterscheidet sich sein bon sens von dem der übrigen als durch innere Folgerichtigkeit und äußere Entschiedenheit? Mit Recht sagt Diderot: „L'auteur du Système de la nature n'est pas athée dans une page, déiste dans une autre: sa philosophie est tout d'une pièce“. Wir besitzen vom Verfasser des „Systems der Natur“ auch eine „Bon-Sens“ betitelte Schrift, die Grimm-Meisters Correspondance litteraire vom Januar 1775 den Katechismus des „Systems der Natur“ nennt. Die Vorrede zu dieser Schrift beginnt: „Quand on veut examiner de sang-froid les opinions des hommes, on est tout surpris de trouver que, dans celles même qu'ils regardent comme les plus essentielles, rien n'est plus rare que de leur voir faire usage du bon-sens, c'est-à-dire, de cette portion de jugement suffisante pour connaître les vérités les plus simples, pour rejetter les absurdités les plus frappantes, pour être choqué de contradictions palpables.“

So viel denn über die französischen Lehrmeister der Deutschen und Goethes im besonderen hinsichtlich der Philosophie des gesunden Menschenverstandes.

Gerade innere Folgerichtigkeit und äußere Entschiedenheit sind aber Eigenschaften, durch die sich Goethe selbst niemals auszeichnete und die er beim Verfasser des „System der Natur“ desto „unschmackhafter, ja abgeschmackter“ finden mußte, je älter er wurde. Er, der auf das ihm von Lavater gestellte Dilemma „Entweder Christ oder Atheist“ erklären mochte, wenn man ihm sein Christentum, wie er es bisher gehegt, nicht lassen wollte, könnte er sich wohl auch zum Atheismus entschließen[1]), er, der Übersetzer und Regisseur von Voltaires „Mahomet“, er, der Sänger des Liedes im „Westöstlichen Divan“, das da anhebt:

Jesus fühlte rein und dachte
Nur den Einen Gott im stillen;
Wer ihn selbst zum Gotte machte,
Kränkte seinen heil'gen Willen —

er, der Verfasser der „Zahmen Xenien“:

[1]) Vgl. der Biographie vierzehntes Buch.

Mit Kirchengeschichte, was hab' ich zu schaffen?
Ich sehe weiter nichts als Pfaffen.

Laßt euch nur von Pfaffen sagen,
Was die Kreuzigung eingetragen! —

er klagt in seiner Biographie sogar darüber, daß ihm Voltaire mit seinem Herabsetzen von Religion und Bibel, um den „sogenannten Pfaffen" zu schaden, „manche unangenehme Empfindung" erregt habe. Als zwischen ihm und Eckermann am 1. September 1829 die Rede auf ein von Hegel gehaltenes Kollegium über den Beweis des Daseins Gottes kam, meinte Eckermann, dergleichen Vorlesungen seien nicht mehr an der Zeit, und Goethe stimmte ihm mit der Bemerkung bei: „Die Periode des Zweifels ist vorüber; es zweifelt jetzt so wenig jemand an sich selber als an Gott".

Welche Behauptung! Das Dasein Gottes auf einmal ebenso unzweifelhaft geworden wie unser eigenes Dasein und zwar für jedermann! Hat Goethe dies etwa durch Versendung tausender von Fragebogen in Erfahrung gebracht? Das Ganze ist nichts als eine kleine oratio pro domo, wie Eckermann auch eine solche am 4. Januar 1824 zu hören bekommen hatte. Damals sagte Goethe: „In religiösen Dingen, in wissenschaftlichen und politischen, überall machte es mir zu schaffen, daß ich nicht heuchelte und daß ich den Mut hatte, mich auszusprechen, wie ich empfand. Ich glaubte an Gott und die Natur und an den Sieg des Edeln über das Schlechte; aber das war den frommen Seelen nicht genug, ich sollte auch glauben, daß Drei Eins sei und Eins Drei" etc.

„An Gott und die Natur!" Ungefähr sagt das der Pfarrer auch, nur in etwas anderem Sinne.

In summa: Es ist Dichtung, was Goethe über den Schaden erzählt, den ihm das „System der Natur" gebracht habe. In Wahrheit hat es ihm nicht „einigen Schaden", sondern einigen Nutzen gebracht, von dem er zehrte sein Lebenlang.

3.

Wie und wann soll es denn Goethe gelungen sein, sich den französischen Aufklärungsphilosophen gegenüber „auf eigene Füße in ein wahres Verhältnis zur Natur zu stellen"?

Nach Eckermanns Bericht vom 28. Februar 1831 verhielt e
sich damit so: „Einen solchen Standpunkt — den Standpunkt
einer höheren Ansicht — fand Goethe früh in Spinoza, un
er erkennt mit Freuden, wie sehr die Ansichten dieses großen Denke
den Bedürfnissen seiner Jugend gemäß gewesen. „Er fand in ih
sich selber, und so konnte er sich auch an ihm auf das schönste b
festigen."

Goethes eigene Äußerungen über sein Verhältnis zu Spinoz
bestätigen die Richtigkeit von Eckermanns Angabe. Sie vol
ständig herzusetzen und näher zu beleuchten, würde allzuviel Rau
beanspruchen, weshalb wir uns auf das Wesentlichste beschränke

Soweit Goethe als Spinozist rubriziert werden darf, war e
es schon, bevor er Spinoza kennen und verehren gelernt hatt
Bielschowsky, der dies hervorhebt, bemerkt dazu:

„Als Knab' und Jüngling kniet er schon,
Im Tempel vor der Göttin Thron.

Diese Gottheit war ihm die Natur. Der Knabe glaub
daneben noch an eine außerweltliche, persönliche Gottheit, ab
bei dem Jüngling begann dieser Glaube sich aufzulösen[1])."

Von diesem Glauben hatte der Zwanzigjährige zur Zeit sein
Straßburger Aufenthalts so wenig mehr übrig, daß er in seine
„Ephemeriden", angeregt durch die Lektüre eines Abschnitt
der Bibliographia antiquaria von Joh. Alb. Fabricius[2]), notiert
„Getrennt über Gott und Natur abhandeln ist schwierig un
mißlich, eben als wenn wir über Leib und Seele gesondert denke
Wir erkennen die Seele nur durch das Mittel des Leibes, Gott nu
durch die durchschaute Natur; daher scheint es mir verkehrt, Denke
der Verkehrtheit zu zeihen, die ganz philosophisch Gott mit de

---

[1]) A. Bielschowsky, Goethe (München 1904) II, 77.

[2]) Dazu bemerkt A. Schöll, Briefe und Aufsätze von Goeth
aus den Jahren 1766 bis 1786, 2. Ausgabe (Weimar 1857), S. 103: „E
ist dies in dem Abschnitte von Schriftstellern über Götter, Genie
Heilige das Kapitel von Vermengung Gottes mit der Natur; Deu
cum natura rerum confusus heißt die Überschrift, und es werden a
Erzeugnisse einer solchen Vermischung des aktiven und passiven Wel
prinzips die mannweiblichen Gottheiten der Ägypter, Phönizie
Chaldäer, der Griechen und Römer, Orphiker und Pythagoreer da
gestellt."

Welt verknüpft haben. Denn was ist, muß notwendig alles zum Wesen Gottes gehören, weil Gott das einzige Wirkliche ist und alles umfaßt. Die heilige Schrift ist unserem Urteil auch nicht entgegen, obwohl wir ihre Aussprüche einem jeden nach seinem Urteil zu drehen gestatten. Und das ganze Altertum erkannte ebenso; eine Übereinstimmung, auf die ich großes Gewicht lege. Denn mir zeugt das Urteil so großer Männer für die Vernunftmäßigkeit jenes Systems, wonach die Welt von Gott ausfließt, wenn ich auch zu keiner Schule schwören will und sehr bedaure, daß im Spinozismus, da auch die ärgsten Irrtümer dieselbe Quelle haben, dieser so reinen Lehre ein so böser Bruder (iniquissimum fratrem) erwachsen ist[1]."

Um so auffallender erscheint die Stellungnahme gegen den Spinozismus, womit es jedoch die von A. Schöll mit folgendem dargelegte Bewandtnis hat: „Bei diesem Bekenntnisse wird den mit Goethe vertrauten Leser am meisten die Verurteilung des Spinozismus am Schlusse lebhaft berühren, da kaum drei Jahre später der junge Mann gerade von Spinozas Ethik eine so bedeutende Wirkung erfahren, Beruhigung seiner Leidenschaften durch ihn und die Eröffnung einer großen und freien Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt empfinden sollte. Indessen ist der Kontrast so groß nicht, als er scheint. Denn die Verwerfung des Spinozismus vor der Bekanntschaft mit ihm selbst ist natürlich nur auf Eindrücke fremder Urteile und gegnerischer Vorstellungen begründet[2]".

Den Hauptanteil an der kaum drei Jahre später erfolgten Bekehrung Goethes zum Spinozismus hat sein Freund Fritz Jacobi gehabt[3]).

Spinozismus ist aber nichts als eine Spielart des Naturalismus, wie der Naturalismus des „Systems der Natur" nichts als innerlich folgerichtiger und äußerlich entschiedener Spinozismus ist.

---

[1]) Goethe hat die Notiz auf lateinisch verfaßt. Die Übersetzung ist der Schrift von A. Schöll (S. 104) entnommen. Der lateinische Text auch in der Weimarer Goethe-Ausgabe, 1. Abt. 37. Bd. S. 90f. und bei Lewes, Goethe (Berlin 1866), I. 122.

[2]) Briefe und Aufsätze von Goethe, S. 104.

[3]) Vgl. das 14. Buch von Goethes Selbstbiographie.

Das „System der Natur“ lehrt: „En effet, si nous voulons attacher quelque sens au mot Dieu, dont les mortels se font des idées si obscures et si fausses nous trouverons qu il ne peut désigner que la nature agissante, ou la somme des forces inconnues qui animent l'univers, et qui forcent les êtres d'agir en raison de leur propre énergie, et par conséquent d'après des loix nécessaires et immuables[1]).

Si par athée l'on désigne un homme qui nieroit l'existence d'une force inhérente à la matière et sans laquelle l'on ne peut concevoir la nature, et si c'est à cette force motrice que l'on donne le nom de Dieu, il n'existe point d'athées, et le mot sous lequel on les désigne n'annonceroit des fous[2]).

Das „System der Natur“ verschmäht aber solchen Namensmißbrauch, solchen im Grunde doch nur heuchlerischen Mißbrauch des Namens Gott und bleibt für die Natur ehrlicherweise beim Namen Natur. Spinoza hat ihn nicht verschmäht.

Während das „System der Natur“ sich zum unumwundensten Atheismus bekennt, ist der Spinozismus und ebenso Goethes „Glaube an Gott und die Natur“ Atheismus unter der Maske des sogenannten Pantheismus, des „sogenannten“ deshalb, weil das Wort Pantheismus „einen sich selbstaufhebenden Begriff“ bezeichnet, wie Schopenhauer dies vortrefflich auseinandersetzt[3]).

4.

Prüfen wir jetzt nach, was Goethe im einzelnen am „System der Natur“ auszusetzen findet.

Sein Haupteinwand besteht darin, daß der Inhalt der Schrift dem Titel ganz und gar nicht entspreche. Denn man erfahre nichts Näheres über die Natur, weder im allgemeinen noch im besondern. Doch hören wir Goethe selbst:

„Keiner von uns hatte das Buch hinausgelesen! Denn wir fanden uns in der Erwartung getäuscht, in der wir es aufgeschlagen hatten. System der Natur ward angekündigt, und wir hofften also wirklich etwas von der Natur, unserer Ab-

---

[1]) II. chap. 6.
[2]) II. chap. 11.
[3]) Werke (Reclam), III. 328; V. 111 ff.

göttin, zu erfahren . . . . wir hätten gern von Sonnen und Sternen, von Planeten und Monden, von Bergen, Tälern, Flüssen und Meeren und von allem, was darin lebt und webt, das Nähere sowie das Allgemeinere erfahren . . . . . Allein wie hohl und leer ward uns in dieser tristen atheistischen Halbnacht zu Mute, in welcher die Erde mit allen ihren Gebilden, der Himmel mit allen seinen Gestirnen verschwand."

Welch ein für den Schützen bezeichnender Fehlschuß! So geht es aber, wenn man sich unterfängt, über ein Buch abzuurteilen, ohne es „hinausgelesen", ja ohne, wie es scheint, dessen Vorrede genauerer Beachtung gewürdigt zu haben, worin es heißt:

„Ainsi le but de cet ouvrage est de ramener l'homme à la Nature, de lui rendre la raison chère, de lui faire adorer la vertu, de dissiper des ombres qui lui cachent la seule voie propre à le conduire sûrement à la félicité qu'il désire; telles sont les vues sincères de l'Auteur."

Wird damit nicht vernehmlich genug angekündigt, daß das „System der Natur" kein naturwissenschaftliches, sondern ein philosophisches Werk sei? Ein Unterschied freilich, um den sich Goethe nicht kümmerte, weil er wie die meisten über den Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Philosophie zeitlebens im unklaren blieb.

Beide sind selbständige Bestrebungen mit eigentümlichen Zielen. Als selbständige Bestrebung mit dem Auge des Kulturhistorikers durch die Jahrhunderte verfolgt, erscheint Philosophie als Lebensweisheit, Theorie und Praxis der Lebensweisheit, *σοφία ἐν τῷ βίῳ, τέχνη περὶ τὸν βίον,* recta vivendi ratio, ars rectae vitae agendae, regula vitae[1]).

Sehr verbreitet und verschiedenen philosophischen Richtungen, sei es explicite, sei es implicite, gemeinsam ist die Auffassung der

---

[1]) Ausführlich begründet in meinem Buche „Der unverfälschte Sokrates, der Atheist und ‚Sophist', und das Wesen aller Philosophie und Religion (Innsbruck 1903)," S. 91—118, 463f., 467—540, sowie in meinen Aufsätzen „Das hippokratische Wort von der Gottgleichheit des ‚philosophischen' Arztes" (Archiv für Geschichte der Medizin, Bd. VII, Heft 4) und „War Philosophie den Alten jemals Wissenschaft schlechthin?" (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XXVIII, Heft 1).

Philosophie als Theorie und Praxis des naturgemäßen Lebens: „Ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν", „naturam sequi" ist das Losungswort.

Heraklit hat das Losungswort zuerst ausgegeben mit der Sentenz: τὸ σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας[1]).

Seneca sagt: „Interim, quod inter omnis Stoicos convenit rerum naturae adsentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est[2]).

Ein Kernspruch des von Lucretius als Gott gefeierten Epikur, qui princeps vitae rationem invenit eam quae nunc appellatur sapientia[3]), lautet: Εἰ μὴ παρὰ πάντα ἐπανοίσεις ἕκαστον τῶν πραττομένων ἐπὶ τὸ τέλος τῆς φύσεως, ἀλλὰ προκαταστρέψεις εἴ τε φυγὴν εἴ τε δίωξιν ποιούμενος εἰς ἄλλο τι, οὐκ ἔσονταί σοι τοῖς λόγοις αἱ πράξεις ἀκόλουθοι[4]).

Ebenso will das „System der Natur" für die Philosophie des naturgemäßen Lebens und nicht für naturwissenschaftliche Lehren als solche Propaganda machen.

Daran würde auch der Umstand nichts ändern, wenn das sogenannte naturgemäße Leben ein Mißbegriff, ein Idol, ein Wahnbild, alle Philosophie des naturgemäßen Lebens somit ein sinnloses oder geradezu unsinniges und unsittliches Bestreben wäre. So hätte nach John Stuart Mill, der diese Meinung in seinem nachgelassenen Essay „Natur" mit Feuereifer vertritt, das Wort Natur zwei Hauptbedeutungen: „Entweder bezeichnet es die Gesamtheit der Dinge mit dem Inbegriff ihrer Eigenschaften, oder es bezeichnet die Dinge, wie sie abgesehen von menschlicher Dazwischenkunft sein würden. In der ersten dieser Bedeutungen hat die Lehre, daß der Mensch der Natur folgen müsse, keinen Sinn, da der Mensch bei dieser Bedeutung des Wortes gar nicht anders könne, als der Natur folgen. In der zweiten Bedeutung des Wortes ist die Lehre, daß der Mensch der Natur folgen oder, mit anderen Worten, sich den spontanen Lauf der Dinge zum Muster für seine freiwilligen Handlungen nehmen müsse, ebenso un-

[1]) fragm. 112 (Diels).
[2]) De vita beata, cap. 3.
[3]) V. 9.
[4]) Diog. Laërt. X. 148 (Usener, Epicurea, p. 77).

vernünftig wie unsittlich, — unvernünftig, weil jede menschliche Handlung in einer Veränderung und jede nützliche Handlung in einer Verbesserung der Natur besteht, unsittlich, weil, da alle Naturerscheinungen vielfach so wirken, daß, wenn menschliche Wesen in gleicher Weise tätig wären, sie höchst verabscheuungswürdig erscheinen würden, jeder der es versuchen würde, in seinen Handlungen den natürlichen Lauf der Dinge nachzuahmen, allgemein für den schlechtesten Menschen gelten würde[1].“

Well roared, lion! Untergelegt heißt jedoch nicht ausgelegt und widerlegt. Bewiesen, schlagend bewiesen, gegen jeden Zweifel auf ewige Zeiten gesichert hat Stuart Mill lediglich das eine, daß es ihm, bevor er an die Abfassung des Essays ging, nicht eingefallen war, ein bißchen danach Umschau zu halten, welcher Sinn mit dem Losungswort Naturam sequi verbunden zu werden pflegt. Andernfalls hätte er den Essay entweder gar nicht oder so geschrieben, daß daraus statt einer unbewußten und unvollständigen eine bewußte und vollständige Apologie der Philosophie des Naturam sequi geworden wäre.

Eine Apologie? Jawohl, eine Apologie. There is the humour of it.

Stuart Mill macht nämlich die positiv kritische Zwischenbemerkung: „Wenn daher die nutzlose Vorschrift, der Natur zu folgen, in die Vorschrift verwandelt würde, die Natur zu studieren, die Eigenschaften der Dinge, mit denen wir zu tun haben, soweit diese Eigenschaften imstande sind, einen bestimmten Zweck zu fördern oder zu beeinträchtigen, kennenzulernen oder zu beachten, so wären wir bei dem ersten Prinzip jedes intelligenten Handelns oder vielmehr bei der Definition des intelligenten Handelns selbst angelangt. Und eine unklare Vorstellung dieses wahren Prinzips schwebt unzweifelhaft vielen unter denjenigen vor, die die nichtssagende Lehre, die mit diesem Prinzip eine oberflächliche Ähnlichkeit hat, aufstellen[2].“

Noch interessanter ist folgende positiv kritische Zwischenbemerkung: „Wenn man behaupte, daß die Keime von Tugenden

---

[1]) John Stuart Mill, Über Religion. Drei nachgelassene Essays. Deutsch von Emil Lehmann (Berlin 1875), S. 54f.

[2]) ibidem. S. 15.

wie der Güte, des Mutes, der Reinlichkeit, der Sympathie, der Selbstbeherrschung, der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit in der menschlichen Natur liegen müssen, weil die Menschheit sie sonst nicht erwerben könnte, so bin ich unter gewissen einschränkenden Erklärungen bereit, die Tatsache zuzugeben. Aber das Unkraut, das diesen wohltätigen Keimen den Boden streitig macht, besteht nicht aus Keimen, sondern ist eine üppig wild wachsende Wucherpflanze und würde in allen Fällen, vielleicht einen unter tausenden ausgenommen, jene Keime völlig ersticken und zerstören, läge es nicht so sehr im Interesse der Menschen, diese guten Keime gegenseitig zu pflegen... Dank einer solchen frühzeitig begonnenen und nicht durch ungünstige Einflüsse behinderten Förderung werden bei einigen unter besonders glücklichen Verhältnissen erwachsenen Exemplaren des Menschengeschlechts die erhabensten Gefühle, deren die Menschheit fähig ist, zu einer zweiten Natur, die stärker ist als die erste und die die ursprüngliche Natur nicht sowohl bezwingt als in sich aufgehen läßt... Diese künstlich geschaffene oder wenigstens künstlich vervollkommnete menschliche Natur der besten und edelsten menschlichen Wesen ist die einzige Natur, der zu folgen empfehlenswert erscheint[1]".

Damit hat sich der Löwe dermaßen ausgezeichnet, daß er sich Anspruch auf die Ehrenmitgliedschaft sämtlicher Richtungen der Philosophie des Naturam sequi erworben hat. Denn unter der Natur, der man folgen soll, verstehen sie, die hierfür tonangebenden Stoiker voran, weder die Allnatur schlechthin noch das Natürliche im Gegensatz zum Künstlichen, sondern die vernünftige, zu allem Edlen fähige Menschennatur im Sinne Mills, wobei unter dem sequi als dessen Voraussetzung das observare mitinbegriffen ist. Also berichtet Diogenes Laërtius (VII, 86—88):

Zenon bezeichnete in seiner Schrift „Von der Natur des Menschen" als Endziel das Leben in Übereinstimmung mit der Natur, was der Tugend gemäß leben heiße; denn zu dieser führe die Natur hin. Ebenso sprachen Kleanthes, Posidonius und Hekaton. Chrysipp sagte, der Tugend gemäß leben, heiße gemäß der Erfahrung der Naturereignisse leben; denn unsere Naturen

[1]) ibidem, S. 45.

seien Teile des Ganzen. Eben deshalb ergebe sich als Endziel das Leben entsprechend der Natur, was der eigenen und der des Ganzen gemäß leben heiße, indem man nichts tue, was das allgemeine Gesetz zu verbieten pflege, was ja die richtige alles durchwaltende Vernunft ist, dieselbe wie bei Zeus, diesem Lenker der Verwaltung des Ganzen. Ebendieselbe sei aber die Tugend des Glücklichen und ein schöner Lebenslauf, wenn alles vollführt werde im Einklang des jedem eigenen Dämons mit dem Willen des Allverwalters.

Einen nach allen Seiten ausgeführten modernen Beleg, den ausgeführtesten, der bis jetzt unternommen wurde, bildet das „System der Natur“ im Verein mit den übrigen es ergänzenden Hauptschriften seines Verfassers, dem Essai sur les préjugés, dem Système social, der Politique naturelle, der Morale universelle, der Ethocratie.

Wenn dies alles einem Philosophen vom Range Stuart Mills verborgen bleiben konnte, dürfen wir uns nicht wundern, daß es einem Goethe verborgen blieb, der von sich gestand: „Freilich war meine desultorische Lebens- und Studienweise meistens schuld, daß ich an tüchtige Werke nur einen Anlauf nehmen und sie wegen äußerer Zudringlichkeiten beiseite legen mußte, in Hoffnung eines günstigeren Augenblicks, der sich denn wohl auf eine lange Zeitstrecke verzögerte[1])“. Dem „System der Natur“ gegenüber ist ein solcher günstiger Augenblick bei Goethe niemals eingetreten.

5.

Im Anschluß an den Haupteinwand folgt ein Einwand gegen den Materialismus des „Systems der Natur“. Goethe sagt: „Eine Materie sollte sein, von Ewigkeit her bewegt, und sollte nun mit dieser Bewegung rechts und links und nach allen Seiten ohne weiteres die unendlichen Phänomene des Daseins hervorbringen. Dies alles wären wir sogar zufrieden gewesen, wenn der Verfasser wirklich aus seiner bewegten Materie die Welt vor unsern Augen aufgebaut hätte. Aber er mochte von der Natur so wenig wissen als wir: denn indem er einige allgemeine Begriffe hingepfahlt, verläßt er sie sogleich, um dasjenige, was höher als die Natur oder als

---

[1]) Annalen, Jahr 1804.

höhere Natur in der Natur erscheint, zur materiellen, schweren zwar bewegten, aber doch richtungs- und gestaltlosen Natur zu verwandeln, und glaubt, dadurch recht viel gewonnen zu haben.

Diesem Einwand liegt gleichfalls die Verkennung des Unterschieds zwischen Wissenschaft von der Natur und Philosophie (Lebensweisheit) gemäß der Natur zugrunde. Aus der bewegten Materie die Welt „aufzubauen", wäre Sache des naturwissenschaftlichen Materialismus. Sache des philosophischen Materialismus ist der Aufbau eines Lebensweisheitssystems, dem als Fundament die hierzu geeigneten Ergebnisse des naturwissenschaftlichen Materialismus dienen. Das „System der Natur" ist aber kein System des naturwissenschaftlichen, sondern des philosophischen Materialismus.

Abgesehen davon, klingt es nichts weniger als antimaterialistisch, obwohl es so klingen soll, wenn Goethe sich mit dem Materialismus zufrieden zu geben erklärt, vorausgesetzt, daß man vor seinen Augen die Welt aus bewegter Materie aufbaue, und wenn er dasjenige, „was höher als die Natur" erscheint, nämlich das Geistige, in demselben Atemzuge als „höhere Natur in der Natur" benamsen mag. Grundsätzliche Antimaterialisten werden sich so nicht ausdrücken, weil es ihres Erachtens außer dem Physischen, dem niederen, höhern und höchsten, noch Meta- und Hyperphysisches gibt.

Goethe ist eben kein Antimaterialist. Er ist selbst Materialist. Sein Materialismus ist zwar kein so unverhüllter wie der des „Systems der Natur", aber immerhin ein noch notdürftiger verhüllter als der Spinozas.

Wie eine Spielart des Naturalismus und Atheismus ist Spinozismus zugleich eine Spielart des Materialismus, eine Wahrheit, der, seit Schopenhauer sie ins gehörige Licht gesetzt hat, kein Verdunkelungsversuch[1]) mehr etwas anhaben kann. Hätte Spinoza, sagt Schopenhauer, nach dem Ursprung seines Substanzbegriffs geforscht, so hätte er zuletzt finden müssen, daß dieser ganz allein

[1]) Beispielsweise der von J. Stern, Die Philosophie Spinozas (Stuttgart 1894), S. 34: „Hiernach würde also die Lehre Spinozas auf den Materialismus hinauslaufen, die Substanz identisch sein mit der Materie der vulgären Materialisten ... Nichts ist falscher als dieses. Die Lehre Spinozas ist nicht Materialismus, sondern Monismus."

die Materie sei. Spinoza sei demnach „ein unbewußter Materialist". Jedoch sei die Materie, die, wenn man es ausführe, seinen Begriff realisiere und empirisch belege, „nicht die falsch gefaßte und atomistische des Demokritos und der spätern französischen Materialisten, als welche sie keine andern als mechanische Eigenschaften hat, sondern die richtig gefaßte", „die wirkliche und empirisch gegebene Materie..... ausgestattet, wie sie ist, mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den aus ihr selbst das Leben spontan hervortreibenden Eigenschaften, also die wahre mater rerum, aus deren dunkelm Schoße alle Erscheinungen und Gestalten sich hervorwinden, um einst in ihn zurückzufallen [1])".

So verstandener Materialismus, Materialismus mit der „richtig gefaßten" Materie, wird auch als Hylozoismus bezeichnet, ein Name, den Goethe selbst, für seinen Standpunkt in Anspruch zu nehmen, sich nicht scheut, indem er in der „Campagne in Frankreich" unter dem Datum „Pempelfort, November 1792" bemerkt: „Der Hylozoismus oder wie man es nennen will, dem ich anhing und dessen tiefen Grund ich in seiner Würde und Heiligkeit unberührt ließ, machte mich unempfänglich, ja unleidsam gegen jene Denkweise, die eine tote, auf welche Art es auch sei, auf- und angeregte Materie als Glaubensbekenntnis aufstellte. Ich hatte mir aus Kants Naturwissenschaft nicht entgehen lassen, daß Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zum Wesen der Materie gehören und keine von der andern im Begriff der Materie getrennt werden könne; daraus ging mir die Urpolarität aller Wesen hervor, welche die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchdringt und belebt."

Wenn er sagt „anhing" und nicht „anhänge", so schließt dies nicht etwa einen späteren Wechsel der Denkungsart ein, sondern es ist nichts als die zur Form der Erzählung gehörige Zeitform. Er hat sich im Gegenteil während der auf 1792 gefolgten vier Lebensjahrzehnte im Hylozoismus weiter befestigt, so befestigt, daß er am 24. Mai 1828 dem Kanzler von Müller in bezug auf den um 1780 verfaßten aphoristischen Aufsatz „Die Natur" mitteilen konnte: „Ich möchte die Stufe damaliger Einsicht einen Komparativ

---

[1]) Werke (Reclam) IV. 89; II. 371; vgl. auch I. 624f.

nennen, der seine Richtung gegen einen noch nicht erreichte Superlativ zu äußern gedrängt ist. Man sieht die Neigung z einer Art von Pantheismus...... Die Erfüllung aber, die ihr fehlt, ist die Anschauung der zwei großen Triebräder aller Natur Der Begriff von Polarität und von Steigerung, jene der Materie indem wir sie materiell, diese ihr dagegen, indem wir sie geisti denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen un Abstoßen, diese in immerstrebendem Aufsteigen. Weil aber di Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert un wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern so wie sich's der Geist nicht nehmen läßt anzuziehen und abzustoßen wie derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrenn hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trenne zu mögen."

Wozu dann aber der Lärm über den Materialismus des „System der Natur", der doch Hylozoismus und nicht Atomismus ist[1] dabei so „superlativisch" geratener Hylozoismus, daß Goeth die Lehre von der Anziehungs- und Zurückstoßungskraft der Materi schon bei ihm angetroffen und nicht erst aus Kant sich anzueigne gebraucht hätte?

Solche Lärmschlagerei erinnert einigermaßen an den Dieb der, um seinen Verfolgern zu entwischen, mit ihnen „Haltet de Dieb!" schreit.

6.

Natürlich läßt es Goethe an einem Einwand gegen de Atheismus des „Systems der Natur" nicht fehlen. Aber wie Der Einwand erscheint nicht einmal für sich, sondern im Rahme des Einwands gegen die Lehre von der Notwendigkeit alles Sein und Geschehens in der Natur. Er lautet: „Alles sollte notwendi sein und deswegen kein Gott. Könnte es denn aber nicht auc notwendig einen Gott geben?"

---

[1]) Der Atomist sagt mit Demokrit: *νόμῳ γλυκὺ . . . ἐτεῇ δ ἄτομα καὶ κενόν* (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I. 5, 851 Das „System der Natur" dagegen wiederholt immer wieder: Nou conviendrons que l'essence de la matière est incompréhensible (I chap. 4). Deshalb geht es schon zu weit, wenn Lange angibt: „Wa die Materie betrifft, so ist Holbach kein strenger Atomist" (Gesch d. Mat., Reclam-Ausgabe, I. 481).

Das ist der ganze Einwand und überhaupt alles, was Goethe gegen den Atheismus des „Systems der Natur“ vorbringt.

Was hätte er auch dagegen vom Standpunkte seines „Glaubens an Gott und die Natur“ vorbringen sollen, ohne entweder zum plumpen Theismus-Simulanten oder zum noch plumperen Atheismus-Dissimulanten zu werden! So suchte er sich denn, mit einer Spiegelfechterei aus der Klemme zu helfen.

„Alles sollte notwendig sein“..... Wieso alles? Im „System der Natur“ heißt es ausdrücklich: „il nous suffit ici de prouver en général que tout dans la nature est nécessaire, et que rien de ce qui s'y trouve ne peut agir autrement qu'il n'agit“[1]).

Tout dans la nature! Demgemäß wäre nicht „alles“ notwendig, alles ohne Unterschied, was jemals für existierend gehalten wurde, sei es in der Natur, sei es außer, hinter oder über der Natur, sondern nur alles wirklich und nachweisbar in der Natur Befindliche. Goethe sagt aber ohne weiteres: „Alles“ — was die eine Seite der Spiegelfechterei bildet.

Nach dem „System der Natur“ müßte der Gott, um notwendig zu sein, sich wie der Mensch „in der Natur“ befinden. Befindet er sich darin? Nein. Folglich kann es nicht „notwendig“ einen Gott geben. Nach Goethe wäre aber die Natur selbst Gott und Gott insofern notwendig, ein Gedanke, der wohlweislich Hintergedanke bleibt, was die andere Seite der Spiegelfechterei bildet.

Was den Einwand gegen die Notwendigkeitslehre als solche, insonderheit gegen den Determinismus des „Systems der Natur“ betrifft, eine von Jodl als „selbständige, tiefer eindringende und verdienstliche Untersuchung“ belobte Lehre[2]), so lautet er dermaßen oberflächlich, um nicht zu sagen läppisch und täppisch, daß es daran nichts Ernstliches zu widerlegen gibt. Gipfelt er doch in dem Satze: „Das Wort Freiheit klingt so schön, daß man es nicht entbehren könnte, und wenn es einen Irrtum bezeichnete.“

Der Einwand ist übrigens selbst nicht ernstlich gemeint, wie die Schlußbemerkung „Und wenn es einen Irrtum bezeichnete“ verrät. So spräche kein von der Richtigkeit seines Standpunkts

---

[1]) I. chap. 4.

[2]) Geschichte der Ethik, I. 2. 473.

halbwegs überzeugter Indeterminist. Und das schöne Wort Freihei bezeichnete für Goethe in der Tat einen Irrtum; es hat für ih urkundlich schon im Jahre 1771 einen Irrtum bezeichnet. Biel schowsky sagt darüber: „Wer Gott und die Natur als eins ansieh und zugleich in der Natur eine ewige gesetzmäßige Ordnung an erkennt, wie dies bei Goethe und Spinoza der Fall war, der mu auch zur dritten Grundlage der pantheistischen Weltanschauun kommen, zur Notwendigkeit. Ja in dieser Notwendigkeit sieh jene Weltanschauung so recht eigentlich die göttliche Vernunf selber...... Infolge dieser göttlichen Notwendigkeit, die di Welt beherrscht und die Goethe im Prometheus unter dem erste Eindruck der Spinozastudien großartig symbolisiert hat, kann e auch im Bereiche des Menschlichen keine Willensfreiheit im Sinn der absoluten Willkür geben. Auch darüber war sich Goeth frühzeitig klar. Schon in dem Shakespeareaufsatz vo 1771 spricht er von der „prätendierten Freiheit unseres Wollens“ Und auch hier kam ihm die Klarheit aus dem eigenen Innern usw.[1]

Der Einwand ist eben ein Verlegenheitseinwand, wie es di anderen Einwände sind, mit dem einzigen Unterschied, daß sic die Verlegenheit hier am hilflosesten offenbart.

Zu weiteren Einwänden hat sich Goethe nicht verstiegen.

Trotz alledem ist Goethes Beurteilung des „Systems de Natur“ berühmt und immer berühmter geworden, während diese selbst, von jeher verschrien und verfehmt, schon in den vierzige Jahren des vorigen Jahrhunderts so wenig Beachtung mehr ge funden hat, daß Karl Rosenkranz in seinen „Studien“ spöttel durfte: „Man glaubt schon überflüssig viel Gelehrsamkeit zu zeigen wenn man erzählt, daß nicht Mirabaud, sondern wahrscheinlic Holbach Verfasser des Système de la nature sei, und wenn ma auf dieses Werk aus Goethes Biographie heraus verwerfend Seitenblicke fallen läßt[2].“

Ist es seitdem anders geworden? Besser sicherlich nicht. Zuma das Operieren mit verwerfenden Seitenblicken aus Goethe Biographie heraus scheint zugenommen zu haben. Dagegen mußt endlich einmal Front gemacht werden, was mit vorliegender Arbe geschehen ist. Amicus Goethe, sed magis amica veritas.

---

[1]) Goethe (München 1904), II. 79f.

[2]) Studien, II. Teil (Leipzig 1844), S. 125.

Wie die verwerfenden Seitenblicke aus Goethes Biographie heraus beschaffen sind, davon zum Schluß ein paar renommierten Autoren entlehnte Proben.

Den Abscheu, den das „System der Natur“ bei Goethe nach dessen Schilderung erregte, begreiflich findend und begreiflich zu machen versuchend, sagt G. H. Lewes in seiner Goethe-Biographie: „Diese tote und öde Darstellung eines ebenso oberflächlichen als öden Atheismus mußte ihn in jeder Beziehung empören, seinen frommen Glauben kränken, seine Vernunft unbefriedigt lassen. Voltaires Witz und Rousseaus boshafte Angriffe konnte er wohl in sein Tagebuch eintragen, aber mit welcher Freude er auch Bayle, Voltaire und Rousseau las, von dem „System der Natur“ wandte er sich mit Ekel ab. Zudem ging er damals noch zum Abendmahl“ usw. [1]).

Und so spricht ein Goethekenner, der zugleich Philosoph ist, notabene positivistischer Philosoph, und der als Philosophiehistoriker den Materialismus im ganzen nicht so verwerfend behandelt[2]), wenngleich er in seiner „Geschichte der Philosophie“ für das „System der Natur“ keine Zeile, geschweige denn ein eigenes Kapitelchen übrig hat, für Spinoza dagegen ein Kapitel von nicht weniger als 64, sage und schreibe vierundsechzig, Seiten. Doch darin kommt die philosophische Gesinnungsverwandtschaft mit Goethe wider Wissen und Willen zum Vorschein.

Wie Lange als Geschichtschreiber des Materialismus am „System der Natur“ unmöglich vorbeigehen konnte, so wäre ihm bei seiner Art philosophischer Gesinnungsverwandtschaft mit Goethe die Unterlassung verwerfender Seitenblicke aus dessen Biographie heraus psychologisch unmöglich gewesen. Er beruft sich sogar zweimal auf Goethe, das eine Mal im Kapitel über das „System der Natur“, das andere Mal am Schluß des ersten Bandes der „Geschichte des Materialismus“.

Die Stelle am ersten Orte lautet: „So ist denn auch in Goethes berühmtem Urteil über das System der Natur die tiefste Kritik mit der größten Ungerechtigkeit in naiver Selbstgewißheit des eigenen Tuns und Schaffens zu einer großartigen Opposition

[1]) I. 7 (Berlin 1866), S. 114f.

[2]) Vgl. Geschichte der Philosophie, II. Bd. (Berlin 1876), S. 794f.

des jugendfrischen deutschen Geisteslebens gegen die scheinba „Greisenheit“ Frankreichs verschmolzen[1])“.

Die zweite Stelle ist zu lang, um hier vollständig aufgenomme zu werden. Vorher ist vom Spinozismus Goethes und andere „leitender Geister“ des 18. Jahrhunderts in Deutschland die Red vom Spinozismus als der von Lichtenberg prophezeiten un Lange selbst deshalb sympathischen „Religion der Zukunft“ weil in dem „deus sive natura“ Spinozas der Gott nicht hinter de Materie verschwinde, worauf Lange fortfährt: „Bekanntlich ha Goethe auch dafür gesorgt, daß wir den Eindruck kennen, de das System der Natur auf den jugendlichen Dichter geübt ha Das Urteil, welches er fällte, weit entfernt, Holbach gerecht z werden, zeichnet den Gegensatz zwischen zwei völlig verschiedene geistigen Strömungen so schlagend, daß wir hier in der Tat woh Goethe als Vertreter der aufstrebenden deutschen Jugend jene Zeiten dürfen reden lassen: „Wir begriffen nicht, wie ein solche Buch gefährlich sein könnte. Es kam uns so grau, so kimmerisch, s totenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten[2])“ Darauf folgen noch drei wörtlich zitierte Stellen aus Goethes „be rühmten Urteil“. Worin eigentlich die „tiefste Kritik“ zu suche sein soll, bleibt im unklaren; zu finden ist nur die „größt Ungerechtigkeit“.

Nach Hettner verhielte es sich mit dem „System der Natur“ „wie mit der Rechnungsablage (sic!) eines großen Handelshauses“ „Man hat alle einzelnen Unternehmungen werden und wachse sehen, und überblickt man dann die Abschlußsumme, so fühlt ma sich überrascht wie von etwas Plötzlichem und Ungeahntem.“

Der für das „System der Natur“ an sich recht schmeichelhaft Vergleich soll natürlich das Gegenteil bedeuten. Tertium com parationis ist nur das „Plötzliche und Ungeahnte“, wovon sich aber derjenige, der alles „werden und wachsen“ sah, nicht meh überrascht zu fühlen brauchte. Ein recht hinkender Vergleich also um so hinkender, da der Autor fortfährt: „Überall erweckte da Buch das gewaltigste Ärgernis .... Wir können es getrost als de Ausdruck der allgemeinen Stimmung betrachten, wen

---

[1]) Reclam-Ausgabe, I. 477.

[2]) ibid., S. 527—530.

Goethe im elften Buch von Wahrheit und Dichtung bekennt, daß, obschon er auf gar manches gefaßt gewesen, was dem gemeinen Menschen als schädlich, der Geistlichkeit als gefährlich, dem Staat als unzulässig erscheinen möchte, er dennoch in diesem Buch alles so grau, kimmerisch, so totenhaft gefunden habe, daß er kaum seine Gegenwart auszuhalten vermochte und vor ihm wie vor einem Gespenst zurückschauderte[1]).“

Was Wunder, daß bei einem literarhistorischen Kompilator, der Hettner ist, die verwerfenden Seitenblicke aus Goethes Biographie heraus ziemlich schielend geraten sind!

Von direkt verwerfenden Seitenblicken aus Goethes Biographie heraus ist bei Jodl allerdings nicht zu reden. Wenn er findet, es gebe nur eine einzige Darstellung, die dem „System der Natur“ Gerechtigkeit widerfahren lasse, und zwar das betreffende Kapitel in Morleys „Diderot and the Encyclopedists“, so hat er sich dieses Lob, soweit es Morley gebührt, mit dem betreffenden Kapitel seiner „Geschichte der Ethik“ nunmehr selbst verdient. Jodl läßt dem „System der Natur“ noch mehr als Morley Gerechtigkeit widerfahren, und über Goethes Glossen verliert er kein Wort. Dennoch kann er sich in dem Spinoza betreffenden Kapitel, wo zum Schluß das Thema von der „Liebe zu Gott“ berührt wird, nicht enthalten, zu Spinozas Gunsten wenigstens einen indirekt verwerfenden Seitenblick aus Goethes Biographie heraus auf das „System der Natur“ mit den Worten fallen zu lassen: „Man versteht, was Goethe in dem Système de la Nature ein nebelgraues Kimmerien und in Spinoza ein Sonnenland der Wahrheit erblicken ließ[2]).“

Psychologischerweise ist es zu verstehen, logischerweise nicht.

---

[1]) Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert, 5. Aufl. (Braunschweig 1894), S. 361 f.

[2]) Geschichte der Ethik, I. Bd.² (Stuttgart und Berlin 1906), S. 469 bis 480, S. 668, S. 505.

VII.

Der Ausgang der antiken Skepsis.

Von

Dr. phil. Hans Krüger.

Die griechische Skepsis[1]) beginnt nicht erst in dem Augen blicke, als Pyrrhon von Elis die Unmöglichkeit aller philosophische Erkenntnis verkündete; sie endet nicht erst in der Zeit, da Sextu Empiricus mit dem Rüstzeug einer langen Tradition zu einen letzten großen Angriff gegen die Dogmatiker vorging. Anfang und Ende liegen in Wirklichkeit bereits viel früher. Eine Philosophen schule, ein philosophisches System entsteht und vergeht nich plötzlich; es wächst allmählich heraus aus dem geistigen Gehal einer Zeit und verliert, sobald dieser sich ändert, mehr und meh seine Daseinsberechtigung. Die äußere Geschichte eines philo sophischen Lehrgebäudes stellt nur den Weg dar, auf dem eine be stimmte philosophische Idee vom ersten Auftauchen im Geist ihres Schöpfers an allmählich auch im Bewußtsein der Mit- und Nachwelt zur Entfaltung kommt. Hat sie sich endgültig durch gesetzt, ist sie völlig bewußt geworden, so hat sie zugleich ihre Be deutung verloren: ihr Sieg bedeutet ihren Tod. Diese Tragik in de Entwicklung aller philosophischen Systeme zeigt sich ganz deutlic

---

[1]) Diese Abhandlung stellt im Wesentlichen eine Umarbeitung des vierten Teiles meiner Dissertation „Aus der Gedankenwelt de antiken Skepsis" dar, die von Professor Geffcken angeregt wurde und in der ich den Versuch machte, in historischer und philosophische Betrachtungsweise in die Entwicklungsgeschichte des skeptische Denkens einzuführen. Für alles, was ich hier nur kurz andeuten kann finden sich dort die nötigen Belege.

auch in dem Werdegang der antiken Skepsis. Von Pyrrhon, dem Propheten eines kommenden skeptischen Zeitalters, führt ihr Weg aufwärts bis zur höchsten Erhebung in der Philosophie des Ainesidemos, um darauf abzusinken bis zu Sextus, dem Interpreten eines die Skepsis nur noch als Unterbau für andere, neue Richtungen enthaltenden Zeitgeistes.

Zum richtigen Verständnis des Ausgangs der antiken Skepsis erscheint es somit nötig, einen kurzen Blick auf ihre vorherige Entwicklung zu werfen.

Die Wurzeln des hellenischen Skeptizismus liegen letzthin bereits in den Anfängen der griechischen Philosophie: die Verneinung der Volksreligion und der Widerspruch der einzelnen philosophischen Systeme sind für seine Entstehung von entscheidender Bedeutung. Aus diesem Quell entströmten langsam, aber kontinuierlich immer größere Fluten skeptischen Denkens und unterspülten allmählich den festen Boden des vorsokratischen Dogmatismus. Die Struktur der menschlichen Psyche tritt allmählich aus dem starren dogmatischen Urzustande, dessen äußeres Symbol der im Mittelpunkte der vorsokratischen Philosophie stehende Begriff des einen „absoluten Seins", der „wahren Wirklichkeit" bildet, in ein Stadium weitgehendster Differenzierung. Macht sich eine solche, den geeigneten Urgrund für jede Skepsis bildende Spaltung der Persönlichkeit schon in der Philosophie des Heraklit bemerkbar, so tritt sie uns ganz deutlich zum ersten Male bei den Sophisten entgegen. Jene Verfeinerung des Seelenlebens bewirkt eine gewaltige Erweiterung des geistigen Horizontes; sie bildet überhaupt erst die Voraussetzung für das „Verstehen" der unendlich verschiedenen „Lebensformen". Auf diese weist der Sophist mit besonderem Nachdruck hin, um daraus die Isosthenie, die prinzipielle Gleichberechtigung aller überhaupt möglichen „Einstellungen" zur Welt abzuleiten. An die Stelle des bisherigen absoluten Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriffes tritt ein relativer; daher wird man den Standpunkt der Sophisten auch noch nicht als eigentlichen Skeptizismus, sondern besser als Relativismus bezeichnen.

Diese den Menschen als Maß aller Dinge hinstellende Anschauung wird nun wiederum von Pyrrhon von Elis überwunden, der zum ersten Male einen vollkommenen Skeptizismus als philosophisches System vertritt.

Denn der auch die Grundlage seines Lehrgebäudes bildende Begriff der Isosthenie hat hier einen wesentlich anderen Inhalt als bei den Sophisten. Diese erklären mit jenem Prinzip alle menschlichen Meinungen für gleich wahr, die Skeptiker dagegen für gleich falsch. Im Gegensatz zu jenen setzen die Pyrrhoneer also wiederum die Existenz einer absoluten, aber vom Menschengeiste unerkennbaren Wahrheit voraus. Daraus ergeben sich notwendig die verschiedenen Folgerungen: gelangen die Sophisten von der Isothenie zur Lehre vom Recht des Stärkeren, so führt jene die Skeptiker zur Epoché, zur völligen Enthaltung von jedem über die unmittelbare Erfahrung hinausgehenden Urteil. Die aus diesem Verhalten sich ergebende Ataraxie, die das Ziel und zugleich den Ausgangspunkt aller skeptischen Gedankengänge bildet, offenbart deutlich den Charakter des Pyrrhonismus als „Lebensform" und stellt ihn neben die Systeme der Stoiker und Epikureer. Wenn Epikur die Befreiung von der Götterfurcht, Zeno die Beherrschung sämtlicher Affekte erstrebt, so ist Pyrrhons Ziel die Erlösung von der inneren Unruhe und den quälenden Zweifeln, wie sie durch die Verschiedenheit der Meinungen, besonders der Philosophen hervorgerufen werden. Dabei ist bei Pyrrhon im Gegensatz zu späteren Skeptikern mit der Ataraxie vor allem die Freiheit von ethischen Zweifeln gemeint. Aber um den Glauben an die Existenz absoluter Güter und Übel zu beseitigen, muß er zuvor die gesamte menschliche Erkenntnisfähigkeit als ungenügend hinstellen.

Der weitere Verlauf der pyrrhonischen Skepsis läßt nun erkennen, wie einerseits die Idee des allgemeinen Zweifels, von Pyrrhon einmal in ihrer ganzen Schärfe ausgesprochen, durch stetiges Fortwirken immer größere Ausbreitung gewinnt, und wie auf der anderen Seite der nur scheinbar voraussetzungslose Pyrrhonismus seiner eigenen Voraussetzungen immer mehr bewußt wird und infolgedessen einer stetigen Wandlung unterliegt. Dieser Prozeß wird noch besonders dadurch unterstützt, daß es niemals eine einheitliche pyrrhonische Schule mit ununterbrochener Schülerfolge gegeben hat, wenngleich auch die zusammenhängende Diadochenliste des Philosophenbiographen Diogenes Laertios eine solche vortäuscht. Doch trotz allen Veränderungen im einzelnen lebte auch in allen späteren Skeptikern, soweit sie sich auf Pyrrhons Namen beriefen, der Geist des Meisters fort und gab ihnen ihr charakteristisches Gepräge. Stets

blieben sie Feinde der Akademiker, deren Begründer Arkesilaos ihnen die theoretische Zweifelslehre entzogen und zu einem im Grunde nur intellektuellen Skeptizismus umgewandelt hatte. Scharfe Trennungslinien bestehen zwischen beiden: die Akademiker, ganz von dem sokratischem Geiste der scharfen Begriffsanalyse beseelt, zeichnet gerade das allen dialektisch-skeptischen Beweisführungen zugrundeliegende Streben nach Wahrheit und die damit verbundene Neigung zur Spekulation aus, während die Pyrrhoneer durch ihre ausgesprochene Abneigung gegen jede Metaphysik und die Beschränkung auf die Erfahrung charakterisiert werden. Hier finden wir als positiven Ausweg aus allen Zweifeln die Epoché sowie die Ataraxie, dort die Lehre von dem Wahrscheinlichen. Der Kampf zwischen beiden Schulen, von Timon begonnen, von Ainesidemos erneuert und von Sextus noch einmal mit aller Schärfe wiederaufgenommen, stellt eines der interessantesten Kapitel aus der antiken Philosophiegeschichte dar. Der Pyrrhonismus, anfangs von großem Erfolge begleitet, wird bald von dem durch Karneades und Klitomachos geführten Siegeszug der Akademie verdrängt. Erst deren unter Antiochos von Askalon erfolgte Rückkehr zu einem dogmatischen Eklektizismus, der nur ein bedenkliches Anzeichen für eine wirklich aufkommende skeptische Gesinnung darstellt, gibt ihm neue Lebensmöglichkeiten.

Ainesidemos von Knossos[1]), im Denken geschult durch die Akademiker, deren Schule er selbst einst angehörte, vor unfruchtbaren Spekulationen gewarnt durch seinen Lehrer, den Arzt Herakleides von Tarent, liefert eine erkenntnistheoretische Begründung der Erfahrungslehre der Empiriker, jener Ärzteschule, die, schon zu Timons Zeiten entstanden, zur wahren Hüterin von Pyrrhons Anschauungen ausersehen war, wenngleich sie seit ihrer Entstehung bis zu den Zeiten des Ptolemaios von Kyrene die theoretisch skeptischen Gedanken Pyrrhons nicht eigentlich weitergeführt hatte. Das geschah erst durch Ainesidemos, durch dessen Wirken der Pyrrhonismus seine höchste Blüte erreichte. Allerdings nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt. Denn das allmähliche Bewußtwerden mancher unbegründeten Voraussetzungen hatte inzwischen zu einer nicht

[1]) Eine von mir verfaßte Abhandlung über die Skepsis des Ainesidemos erscheint demnächst im Archiv für ges. Psychologie.

unbeträchtlichen Wandlung geführt. Die dogmatische Proklamierung der Ataraxie als des obersten Lebenszieles wurde von Anesidemos energisch zurückgewiesen und unter Leugnung jedes Telos jene als rein zufällige Folge des skeptischen Verhaltens hingestellt. Ebenso wurde die bisher immer stillschweigend von den Skeptikern mitgeschleppte Annahme von absolut existierenden „Dingen an sich" durch den Nachweis des Ainesidemos beseitigt, daß alle Existenz nur im „augenblicklichen Erlebtwerden" bestehe, daß *εἶναι* = *φαίνεσθαι* sei, also die Phänomene das einzig Reale darstellten. Mit dieser Umwandlung des Wirklichkeitsbegriffes verband sich weiter eine Änderung des Wahrheitsbegriffes, indem Ainesidemos in Anlehnung an den von ihm sehr geschätzten Heraklit das Wahrheitskriterium in der Übereinstimmung der meisten erblickte.

Gewaltig waren die Nachwirkungen, die von diesem Neupyrrhoneer ausgingen — ein äußeres Zeichen dafür, daß der Tag der Skepsis allmählich gekommen war. Eine eigene Schule führte Ainesidemos' Anschauungen fort, die angegriffenen Akademiker gingen zum Gegenstoß vor, die Empiriker bildeten ihre ärztliche Erfahrungslehre auch theoretisch aus, ja ein kleiner Kreis von Pyrrhoniasten scheint sogar versucht zu haben, den Urpyrrhonismus zu erneuern und die allen damaligen Skeptikern schon so fern gerückte Ataraxie wieder praktisch im Leben zu vertreten.

Diese ganze, im ersten vorchristlichen Jahrhundert einsetzende Bewegung nimmt auch in den folgenden Zeiten stets zu, die skeptische Gesinnung greift immer mehr um sich, bis sie schließlich im zweiten nachchristlichen Jahrhundert das gesamte griechische Geistesleben überflutet und überall in den verschiedensten Erscheinungsformen hervortritt.

Von allen Schulen, in denen die Skepsis gepflegt wurde, tritt eben in dieser Zeit besonders die der empirischen Ärzte hervor, als deren bedeutendstes Schulhaupt der bereits genannte Sextus Empiricus erscheint. Über seine Persönlichkeit wissen wir fast gar nichts; Lebenszeit, Wohnsitz und Nationalität sind umstritten, sogar seine Zugehörigkeit zur empirischen Schule hat man — sehr mit Unrecht — bezweifelt. Während wir hier also nur auf Wahrscheinlichkeitsschlüsse angewiesen sind, die uns zur Ansetzung seines Lebens in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zwingen, die ferner seine griechische Abstammung nahelegen, sowie für die An-

nahme seines Schulsitzes in einer größeren Stadt des Ostens sprechen, so wissen wir weit mehr von seiner Lehre. Sind uns doch fast seine sämtlichen skeptischen Werke noch heute erhalten. Da ist vor allem das aus drei Büchern bestehende Hauptwerk der „Pyrrhonischen Grundzüge“ zu nennen, das, wohl eine Niederschrift von Schulvorträgen zur ersten Einführung in die pyrrhonische Skepsis darstellend, einen kurzen und klaren Überblick über die Hauptprobleme des Pyrrhonismus gibt, beginnend bei der Lehre von den Ursachen und Wirkungen der Epoché und Ataraxie bis zu den Problemen der Wahrheit, des Raumes, der Zeit, der Zahl, der Ursache usw., sowie der Möglichkeit einer Lebenslehre. Die zweite, oft recht schwerflüssig geschriebene und wohl als Kommentar zu jenem Hauptwerk dienende Schrift „Gegen die Dogmatiker“ bringt im wesentlichen nichts Neues, während das aus sechs kleineren gegen die Grammatiker, Rhetoren, Geometriker, Arithmetiker, Astrologen und Musiker gerichteten Schriften bestehende Werk, das den Titel „Gegen die Fachwissenschaftler“ trägt, durch seine treffende Kritik vielfach recht anziehend wirkt.

Leider verlieren nun alle diese Untersuchungen dadurch beträchtlich an Wert, daß sich bei näherem Zusehen eine ziemlich große Unselbständigkeit ihres Verfassers herausstellt. Diese Tatsache ist heute sicher erwiesen. Doch bleibt bei dem trümmerhaften Zustande der älteren Skepsis, die wir ja eben wesentlich nur aus Sextus' Zitaten kennen, eine Quellenuntersuchung im einzelnen höchst undankbar, um so mehr, als eben diese Zitate nach antiker Gewohnheit recht sparsam sind. Allerdings scheint der großangelegte Angriff des Empirikers gegen die Philosophen sowie die Vertreter der einzelnen im Jugendunterrichte herrschenden Disziplinen seine Tat. Begreiflich ist es jedoch, daß er keine Antwort erhielt. Denn was Sextus außer seinen dialektischen Argumenten an wirklich positiven Beweisen für die Nutzlosigkeit irgend einer Wissenschaft vorbringt, ist zum größten Teile nur eine Sammlung der Einwände, die bereits früher von verschiedenen Seiten gegen die einzelnen Wissenschaften erhoben und von deren Vertretern wohl schon oft widerlegt worden waren. Die Frage, auf welche Weise sich Sextus die nötigen Kenntnisse von den Lehren der von ihm bekämpften Disziplinen verschaffte, hängt eng zusammen mit dem Problem, welche Vorlagen er überhaupt für die Darstellung der dogmatischen

Lehren heranzog. Wir wissen heute: er hat nicht anders gearbeite als seine Zeitgenossen; er benutzte Kompendien. Möglich aber is es immerhin, daß er gelegentlich selbst einmal einen Blick in da Werk eines berühmten Philosophen warf, mitunter wird er auc Schriften über einen solchen herangezogen haben.

Wie er die Dogmatiker aus Kompendien kennt, so ist auc seine Polemik sicherlich nicht ganz originell. Bei näherer Betrachtun seiner Werke zeigt sich deutlich, daß ganze Teile dieser nicht vo ihm selber stammen können, wie die verschiedenen Tropen, die Kriti der Kausalität, des Wahrheitsbegriffes, des Zeichens, des Gottes begriffes, also kurz die berühmtesten Ideen der antiken Skepsis Während davon die ersten vier auf Ainesidemos oder in ihrer Weiter bildung auf seine skeptischen Nachfolger zurückgehen, stamm die scharfsinnige Kritik des Gottesbegriffes von dem Akademike Karneades her, ein Zeichen dafür, daß Sextus und überhaupt di Pyrrhoneer, trotz ihrer Gegnerschaft gegen die Akademiker, dennoc an skeptischen Argumenten von jenen übernahmen, was sie irgend wie brauchen konnten. Wir dürfen sogar annehmen, daß die pyr rhonischen Skeptiker gerade von den akademischen Philosophen nich wenig skeptische Ideen empfangen haben.

War Sextus also nichts weiter als ein gewöhnlicher Kompilator Eine Bejahung der Frage täte ihm doch wohl Unrecht! Denn di philosophischen Ideen, die wir im Pyrrhonismus finden, sind ebe von ganz anderer Art als die einer positiven Philosophie. Auße den Grundlehren von den Ursachen und Wirkungen der Epoch sowie den verschiedenen Tropen, die man als etwas in gewissem Sinn Positives von den übrigen skeptischen Ideen absondern könnte stellen diese doch alle mehr oder minder dialektische Argument gegen die Behauptungen der Dogmatiker dar. Gewiß sind dies Entgegnungen von ganz verschiedenem Wert, gewiß haben etwa die scharfe Kritik des Gottesbegriffes durch Karneades sowie di Einwendungen des Ainesidemos gegen den Begriff der Ursache ein weit größere Bedeutung als manche Erörterungen des Sextus. Und doch würde man dem Empiriker keinesweges gerecht werden, wollt man ihm außer seiner Abschreibertätigkeit jede selbständige Mit arbeit am skeptischen System absprechen. Die Stärke des Sextu beruht zweifellos auf seiner Dialektik. Deutlich erkennen wir hie den Unterschied zwischen ihm und seinen Vorgängern. Diese be

handelten die allgemeineren und wichtigeren philosophischen Probleme und auch diese doch mehr in großen Zügen; Sextus leistet Kleinarbeit und sucht mit großer Emsigkeit alle Fragen, auch die weniger bedeutenden, bis ins einzelne zu zergliedern und durch alle überhaupt möglichen Argumente zu zersetzen. Wenn er auch hier mitunter frühere Beweise benutzt und oft bei dieser Kritik recht schematisch vorgeht, so besteht seine Bedeutung doch eben darin, daß er das von seinen Vorgängern angefangene Werk durch seine Tätigkeit zum Abschluß gebracht hat.

Denn zweifellos hat der antike Pyrrhonismus durch Sextus Empirikus seine letzte Vollendung erreicht; in ihm ist, so kann man sagen, der Geist der Skepsis zum absoluten Bewußtsein seiner selbst gekommen. Erkannt und verbannt ist aller noch im skeptischen System verborgene Dogmatismus. Scharfe Trennungslinien werden gegenüber anderen Schulen, vor allem den Akademikern, gezogen, Ainesidemos' als „dogmatisch“ verurteilte Spekulationen werden energisch abgelehnt, ja mit schonungsloser Wahrheitsliebe wird sogar der eigenen empirischen Schule Anspruch, als echte Vertreterin des Pyrrhonismus zu gelten, als völlig unbegründet zurückgewiesen. Die Ataraxie wird, wie schon bei Anesidemos, nur als zufällige Folge des skeptischen Verhaltens hingestellt und selbst die Richtigkeit des skeptischen Hauptsatzes, daß man nichts erkennen könne, jetzt mit einem Fragezeichen versehen. Die letzte Tatsache, die für den Skeptiker bei seiner kritischen Selbstprüfung, bei dieser dauernden Seelenanalyse bestehen bleibt, ist die Feststellung, daß er eben die skeptische Geisteshaltung besitzt, daß, wie uns Sextus erklärt, alle seine theoretischen Argumente lediglich Beschreibungen seines augenblicklichen Bewußtseinszustandes — nichts weiter! — darstellen.

Doch damit ist die Skepsis im Grunde bereits über sich selber hinausgelangt: der tiefsten Selbsterkenntnis folgt die Selbstvernichtung auf dem Fuße. Wie diese sich im einzelnen vollzieht, welche verschiedenen Auswege aus jenem Labyrinth die menschliche Psyche zu finden weiß, das zeigen uns deutlich alle jene „skeptischen“ Strömungen, die das Geistesleben des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts durchziehen und als deren typische Repräsentanten wir außer Sextus selbst Favorin, Lukian und Plutarch ansehen können.

Wenn Sextus auch ausdrücklich jeden ursächlichen Zusammen hang zwischen pyrrhonischer Skepsis und ärztlicher Empirie leug nete, so ist es doch keineswegs zufällig, daß er selber, was siche feststeht, zugleich empirischer Arzt war. Vielmehr offenbart sic gerade hierin der wahre Charakter seiner Skepsis. Wir haben i Sextus nicht so sehr einen nur nebenbei auch die ärztliche Prax betreibenden skeptischen Philosophen zu erblicken, sondern vie mehr in erster Linie einen alle Metapysik bekämpfenden und sic ganz an das Erfahrbare haltenden Arzt. Wären uns auch seine med zinischen Werke erhalten, von denen er selber spricht, so würde wir dies wahrscheinlich ganz klar erkennen. Seine ärztliche Tätigke geht eben mit Notwendigkeit aus seiner skeptischen Geisteshaltun hervor. Schon längst hatte ja auch, wie erwähnt, die Skepsis seine eigenen Schulgenossen diesen Weg eingeschlagen. Wenn nun abe auch die empirische Einstellung durchaus im Geiste des Pyr rhonismus begründet liegt, so bestehen hier doch zwischen Pyrrho und den Empirikern Unterschiede. Während nämlich in der eigent lichen Skepsis Pyrrhons diese Beschränkung auf die Erfahrung ers nach dem Durchlaufen eines nihilistischen Seelenprozesses gewonne wurde, während Pyrrhon die Phänomene erst gelten ließ, nachde er von der Unerkennbarkeit der zugrundeliegenden „Dinge an sich" überzeugt war, so bildete bei den Empirikern diese Beschränkun auf die positiven Gegebenheiten das Primäre, das erst sekundä jene Abneigung gegen die Spekulation hervorrief. So hatte den von vornherein die Lehre von den Phänomenen bei den Empiriker eine weit größere Bedeutung als bei Pyrrhon: bei ihm stand im Mittel punkte der Philosophie die Lehre von der Ataraxie, der Verzich auf dogmatische Behauptungen war nur ein Mittel zur Erreichun dieses Zieles, dagegen spielt bei den Empirikern diese Ataraxie s gut wie gar keine Rolle, sondern die Beschränkung auf das Erfahr bare steht im Vordergrund des Interesses. Um den Unterschie beider ganz kurz zu formulieren: Pyrrhon geht auf Negation de „Jenseits" aus, die Empiriker dagegen auf Bejahung des „Diesseits"

Diese noch von einem ziemlich großen Dogmatismus getragen Haltung der Empiriker, die leicht dazu führen konnte, die Phänomen für das einzig Reale zu halten — Ainesidemos' erkenntnistheo retische Grundlegung mit ihrer Beseitigung der „Dinge an sich" zeigt das ja deutlich — entspricht nun durchaus nicht dem vor

ichtigen Skeptikergeist des Sextus. Zunächst nimmt er dieser Beschränkung auf die Empirie dadurch ihre dogmatische Einseitigkeit, daß er jene durch erneuten Hinweis auf das Lebensziel der Ataraxie — freilich, wie wir hörten, in anderem Sinne als Pyrrhon — nur als sekundäre Folge des skeptischen Verhaltens hinstellt. Ferner denkt er nicht im geringsten daran, die Erfahrungswelt für die alleinige Wirklichkeit zu halten, sondern er betont, im Gegensatz also zu Ainesidemos, durchaus wieder deren Charakter als Abbild einer dem Menschen verschlossenen Welt der „Dinge an sich“. Trotz alledem bleibt aber die Tatsache bestehen, daß Sextus selbst empirischer Arzt war. Wir sehen daraus, daß sogar seine Skepsis trotz ihrer Vorsicht oder besser gerade deshalb, weil sie jede unbegründete Voraussetzung aufzuheben suchte, sich selbst überwand und zu jenem Ausweg drängte.

Doch ist das nur eine ihrer Erscheinungsformen. Eine andere treffen wir etwa bei Favorinus von Arelate an. Eine eigenartig komplizierte Persönlichkeit scheint uns hier entgegenzutreten. Auf der einen Seite steht er als Akademiker vor uns, der als glänzender Redner ebenso wie einst Arkesilaos und Karneades jedes Problem von zwei Seiten zu behandeln wußte, der für und wider eine Sache sprach, dabei wie die Akademiker für seine Sätze Wahrscheinlichkeit in Anspruch nahm und schließlich das Wahrscheinliche sogar als „Gewußt“ bezeichnete. Außerdem verfaßte er eine Schrift „Plutarch oder über die akademische Geisteshaltung“, die aber, wie auch seine sämtlichen übrigen Werke, bis auf geringe Bruchstücke verloren ging.

Andere Züge lassen ihn wieder als einen echten pyrrhonischen Philosophen erscheinen. So trat er mit Entschiedenheit für die Epoché ein und schrieb sogar ein Buch, in dem er zeigte, daß man nicht einmal über einen so bekannten Gegenstand wie die Sonne ein sicheres Urteil abgeben dürfe. Seine ganzen Anschauungen über die pyrrhonische Skepsis legte er nieder in seinem bedeutendsten Werke, den zehn Büchern „Pyrrhonische Tropen“.

Schließlich wagte er es, zu jenem für die Antike geradezu zu einer Doktorfrage gewordenen Problem vom Unterschiede der akademischen und der pyrrhonischen Skepsis Stellung zu nehmen. Können wir uns auch heute bei dem trümmerhaften Zustande seiner Bruchstücke kein deutliches Bild mehr von seiner Auffassung machen, so scheint doch soviel festzustehen, daß er die Unterschiede

möglichst zu verwischen suchte und zeigte, wie man beide Lehr miteinander verbinden und jeder ihr Recht geben könnte.

Infolge dieser scheinbaren Kompliziertheit seines Wese könnte man im ersten Augenblick im Zweifel sein, in welche ske tische Richtung man ihn einreihen müsse. Eine nähere Betrachtu offenbart uns jedoch des Rätsels Lösung: im Grunde war Fav rinus weder Pyrrhoneer noch Akademiker, ja nicht einmal den Nam eines Philosophen verdient er. Was wir bei ihm finden, ist nur „e durch bloß intellektuelle Mechanismen entstandenes, durch vieler Rücksichten und zufällige Einflüsse bedingtes Denken, das zu eine weiten und gebildeten Wissen führt, aber inhaltlich unchara teristisch und darum als geistige Macht relativ unecht ist[1])". W wenig tief es in irgendeine der beiden Arten der Skepsis eingedrung ist, zeigt einmal schon sein Vermittlungsversuch überhaupt u dann besonders die Art, wie er ihn vornahm. Hat er doch anscheine dadurch eine Brücke schlagen wollen, daß er den pyrrhonisch Grundastz, man könne nichts erkennen, in akademischer Manier a „wahrscheinlich" hinstellte — ein deutlicher Beweis für sein durc aus nicht aus dem Erleben hervorgehendes, sondern rein konstr ierendes Denken! Wir haben es also bei ihm nur mit einem unecht Skeptiker zu tun, einem Typus, wie er gerade in solchen Zeit häufig vorkommt, da eine bestimmte Weltanschauung, wie eb damals die skeptische, bereits Allgemeingut geworden und als e starrtes, formalisiertes System jedem fertig zu Gebote steht. D „Skepsis" diente dem Favorin in Wirklichkeit nur wegen ihr dialektischen Gegenüberstellung von Gründen und Gegengründe als pädagogische Lehrmethode und somit schließlich als Mittel zu Einwirkung auf die große Masse des Volkes. Dieser Trieb, sich übera durchzusetzen und Einfluß zu gewinnen, ist — ähnlich wie ein bei den Sophisten — hier der letzte Halt der Persönlichkeit.

Einen ähnlichen Typus verkörpert Lukian. Den Anstoß diesen Schriftsteller für einen Skeptiker zu halten, gab vor alle sein Dialog „Hermotimos", das „schönste und durchdachteste unte seinen Werken". (Helm).

Lykinos-Lukian sucht hier seinen stoischen Bekannten He motimos von der Nutzlosigkeit aller Philosophie zu überzeugen. Di Grundgedanken des längeren Zwiegespräches sind folgende:

[1]) Jaspers, „Psychologie der Weltanschauungen", 1. Aufl., S. 3

Zu einem hohen Ziele verspricht uns die Philosophie zu führen. Sie will uns in den Besitz der Tugend bringen. durch die allein die Glückseligkeit erreicht werden kann. Diese gleicht einer Stadt, deren Bürger restlos glücklich sind, so daß es jedes Menschen höchstes Ziel sein muß, gleichfalls ihr Bürger zu werden. Da sie aber weit von uns entfernt liegt und wir die Wege dorthin nicht kennen, bedürfen wir eines Führers. Da bieten sich uns nun die Philosophen an, doch schlagen sie sämtlich verschiedene Wege ein. Wem sollen wir also folgen? Allen, das wäre absurd. Oder dem, der die meisten Anhänger hat? Aber die Mehrheit, wenn man sie überhaupt feststellen kann, verbürgt durchaus noch nicht die Richtigkeit einer Lehre. Ebensowenig die äußere Persönlichkeit eines Philosophen. So bliebe nur eine Möglichkeit: man prüft alle philosophischen Systeme selbst und wählt dann das passende für sich aus. Eine solche Prüfung aber ist, ebenso wie die Erwerbung der dazu nötigen kritischen Fähigkeit, infolge der Kürze unserer Lebenszeit ausgeschlossen.

Also bleibt im Grunde nur eines übrig: wir versagen allen Philosophen unsere Zustimmung und handeln so, wie es uns unser eigener gesunder Menschenverstand vorschreibt, als tätige Mitglieder unserer sozialen Gemeinschaft.

Alle diese Gründe haben denn tatsächlich auf Hermotimos einen so tiefen Eindruck gemacht, daß er vollkommen von der Wertlosigkeit jeder Spekulation, überhaupt aller Philosophie überzeugt ist und beschließt, hinfort nicht mehr zu seinem Lehrer zu gehen.

Ist nun Lukian wegen dieser Anschauungen ein skeptischer Philosoph zu nennen? Keineswegs! Denn nur scheinbar steht er in diesem Dialoge der Skepsis so freundlich gegenüber. In Wirklichkeit bedient er sich hier nur der skeptischen Argumente, um die von ihm gehaßte Philosophie, also auch die skeptische abzulehnen. Denn daß Lukian der Feind aller Philosophen, somit auch der Skeptiker, war, geht aus zahlreichen Verspottungen dieser Schule in seinen übrigen Schriften hervor. Trotzdem zeigt sich aber auch bei ihm eine skeptische Geisteshaltung, die freilich von der des Sextus und Favorin abweicht. Denn hinter seinem komplizierten Vorstellungsleben, hinter dem erstaunlichen Reichtum seiner Phantasietätigkeit verbirgt sich in Wirklichkeit nur ein allesverneinender Geist, der ihn zu keinem festen Standpunkt kommen läßt. „Unend-

lich reich in der Erscheinung, nichts im Wesen ist dieser Typu Man erlaubt sich ein Denken ad libitum, ganz willkürlich nach Ei fällen. Die Geselligkeit ist das Element, die Zeitung, überhau die Gegenwart, in welcher das Ich sich seiner gewiß werden kan im Spiegel der Wirkungen trotz aller Nichtigkeit“. (Jaspers.)

Ganz anders Plutarch. Seine Verbindungen mit der Skeps liegen auf der Hand. Die Freundschaft des Chäroneers mit Favori seine allerdings nicht erhaltenen Schriften „Über den Unterschie zwischen Pyrrhoneern und den Akademikern“ und „Über die zeh pyrrhonischen Tropen“, sowie schließlich zahllose skeptische Äuß rungen in seinen erhaltenen Werken sind laut redende Tatsache Doch, mag er sich auch selber Akademiker nennen, wir haben b diesem delphischen Priester doch etwas ganz Neuartiges vor un Denn für ihn sind alle skeptischen Gedankengänge nichts Selb ständiges, sondern nur Durchgangsstufen für seine eigentliche Wel anschauung. Die Skepsis stellt hier nur den Ausgangspunkt für ei durchaus dogmatische Offenbarungsphilosophie dar, wenn man hi überhaupt noch von Philosophie reden kann und nicht lieber de Ausdruck Religion anwenden will. Die sinnliche Wahrnehmun und die Vernunft sind zwar nach Plutarchs Ansicht nicht imstand dem Menschen die reine Wahrheit zu bringen, mit rein theoretische Forschung können wir niemals an die Erkenntnis der Welt hera treten. Absolute Wahrheit kann nur eines bringen, der Glaube a Gott. Die Gottheit kommt uns durch unvermittelte Offenbarun zu Hilfe, und je mehr wir unseren Geist von aller Außenwelt abkehre und uns vollkommen nach innen wenden, desto reiner erfahren wi durch diesen Zustand des Enthusiasmus die Einwirkungen Gotte

Somit sehen wir auch bei Plutarch, wie die Skepsis über sic selber hinausdrängt: aller Wert wird in ein Jenseits verlegt, in dem da es durch eine neue, jedem Zweifel entrückte Erkenntnisquell die Offenbarung, erschlossen ist, aller Dogmatismus wieder fr walten kann.

Den genannten vier Männern, bei denen die Skepsis die treibend Kraft der Persönlichkeit darstellt, stehen solche gegenüber, die di skeptische Philosophie heftig angriffen. Da ist auf philosophische Seite zunächst der Peripathetiker Aristokles zu nennen, der i einem Werke, von dem uns der Kirchenvater Eusebios noch Bruch stücke erhalten hat, alle Philosophen, also auch die Skeptiker vo

Standpunkt seiner eigenen Schule aus bekämpfte. Die Art aber, wie er an ihrer Lehre Kritik übt, zeigt uns, daß ihm nicht nur das Verständnis für das innere Wesen der Skepsis vollkommen abgeht, sondern daß er nicht einmal die nötigen Kenntnisse aufweist, um sie überhaupt nur einigermaßen beurteilen zu können. So sucht er denn die ihm fehlenden Anschauungen durch alberne Beweise, lächerliche Beschimpfungen und groben Spott zu ersetzen. Als Probe sei hier der Schluß seiner Polemik angeführt:

Wenn der Skeptiker auch seine eigenen Behauptungen von der Ungewißheit aller Erkenntnis nur als ungewiß hinstellt, so widerlegt er damit sich selbst. Dann wäre es aber für die skeptischen Philosophen das beste gewesen, sie hätten sich ruhig verhalten und überhaupt nicht ihren Mund aufgemacht. Indessen haben sie auch so gut wie gar keine Anhänger gehabt. Denn nach dem Tode Pyrrhons, der von allen Menschen und Göttern nur Böses sagte, und Timons, der ebenfalls die Menschen mit Schmähworten überschüttete, war es mit der Schule zu Ende. Da sich aber kein Mensch um sie kümmerte, als ob sie überhaupt nicht da wären, so hat vor kurz oder lang ein gewisser Ainesidemos zu Alexandrien in Ägypten angefangen, ihr Geschwätz wieder zu neuem Leben zu erwecken, und doch scheinen diese die ansehnlichsten von allen zu sein, die diesem Wege gefolgt sind. Daß nun kein Vernünftiger diese Schule oder Richtung, oder mit welchem Namen man sie auch sonst immer bezeichnen will, richtig halten wird, das ist ganz klar. Ich meinerseits bin aber der Ansicht, daß man ihr auch nicht einmal den Namen einer Philosophie geben darf, da sie ja selbst die Prinzipien der Philosophie aufhebt. —

Andere Philosophen oder solche, die sich dafür hielten, drangen nicht tiefer. Das gilt besonders von den Popularphilosophen Epiktet und vor allem von Lukian.

Zu den Gegnern der Skeptiker gehört auch Galen. Dieser philosophierende Arzt steht zwar der gesamten Philosophie seiner Zeit keineswegs freundlich gegenüber, doch sind ihm bei seiner durchaus dogmatischen Veranlagung die Skeptiker am tiefsten verhaßt. Er erzählt uns, wie er in seiner Jugend sich an die Philosophen gewandt habe, um von ihnen die Theorie der Beweisführung zu lernen. Er habe hier jedoch recht schlechte Erfahrungen gemacht, da er manche vollkommen nutzlose Lehren von jenen hörte, während die einzelnen Philosophen gerade über das, was ihm am meisten

am Herzen lag, durchaus voneinander abweichende und oft dem gesunden Menschenverstand ganz widersprechende Anschauungen geäußert hätten. „Und da wäre auch ich, weiß Gott, wenn's nur an meinen Lehrern gelegen hätte, unfehlbar der Aporie der Pyrrhoneer verfallen, wenn mir nicht noch die Geometrie, die Arithmetik und die Logik geblieben wären, worin ich von frühester Jugend an von meinem Vater sorgfältig ausgebildet war, der diese Theorie wiederum von meinem Groß- und Urgroßvater übernommen hatte."

Tatsächlich steht die Logik im Vordergrunde der ganzen Philosophie des Galen. Dagegen sieht er in allen dialektischen Antithesen der Pyrrhoneer nichts als leere Sophismen, die er, wo immer sie ihm entgegentraten, mit allen Mitteln zu bekämpfen sucht. Namentlich gilt seine Polemik der empirisch-skeptischen Schule. War er schon mit ihren ärztlichen Theorien nicht einverstanden, so reizten ihn vollends ihre dialektischen Argumente zu schonungsloser Kritik und oft grober Gehässigkeit.

Schon als junger Mann verfaßte er eine Streitschrift gegen die Empiriker, in der er in einem oft vom Gassenjargon nicht sehr verschiedenen Tone die Grundlagen ihrer Lehre zu erschüttern suchte. Wenn er nun auch im Verlauf dieser Schrift die Empiriker mit Steinen verglich, mit denen zu diskutieren vollkommen überflüssig sei, so hat er dennoch in der Folgezeit in nicht weniger als acht z. T. mehrbändigen Werken sich mit jener Schule auseinanderzusetzen versucht, wobei er vor allem immer wieder auf die in ihrem eigenen Lager bestehende Zwietracht hinwies.

Eine andere Schrift, die uns noch erhalten ist, lehrt des Galen Polemik gegen die Skeptiker kennen. Favorinus hatte als die beste Unterrichtsmethode die Behandlung eines Themas von zwei Seiten erklärt. Sogleich erkennt Galen in ihm einen Vertreter der von ihm gehaßten Skepsis und läßt sich nun in einer „Die beste Art zu unterrichten" betitelten Schrift folgendermaßen vernehmen: Ganz dasselbe wie Favorin meinen auch die Akademiker, wenn sie von den einander gegenüberstehenden Gründen reden, die schließlich zur Epoché führten. Die ganzen Beweise, durch die Favorin die Epoché zu begründen sucht, sind jene bekannten, von den akademischen Philosophen aufgestellten, die sich auch noch bis auf unsere Tage erhalten haben, da sie in den Werken der Schüler aufgespeichert sind. Doch alle diese Redensarten sind nichts weiter als Sophismen,

so daß die Schüler, anstatt sie kritiklos weiterzugeben, sie lieber aufzulösen versuchen sollten. Da es aber nach Ansicht der Akademiker kein Wahrheitskriterium gibt, so wird damit jede Hoffnung, einmal jene Trugschlüsse aufzulösen, den Schülern genommen. Daß dies natürlich nicht die beste Art des Unterrichtes, sondern überhaupt keine ist, meint Galen, wird jeder einsehen. Er schließt dann seine Ausführungen mit nachdrücklicher Empfehlung seiner eigenen Unterrichtsmethode.

Auch die Christen gingen schon damals gegen die Skepsis vor. So macht bereits ein Zeitgenosse des Sextus, wohl ohne ihn zu kennen, Clemens Alexandrinus, einen Angriff auf die Pyrrhoneer, wobei er mit einst bereits von Chrysipp vorgebrachten Argumenten die skeptische Epoché ad absurdum zu führen sucht. Wenn er dabei auch kaum tiefer in den Pyrrhonismus eingedrungen ist, so muß er immerhin — das geht deutlich aus jener Polemik hervor — eine gewisse Kenntnis von ihnen gehabt haben.

Doch alle diese Angriffe, die uns zeigen, daß man einerseits die skeptische Philosophie nur noch einer oberflächlichen und teilweise unsinnigen Kritik, aber keiner wirklich wissenschaftlichen Widerlegung für wert hielt, andererseits aber auch gar nicht mehr imstande war, neue Gegenargumente vorzubringen, konnten, zumal sie nur von einer kleinen Minorität ausgingen, an der allgemeinen Lage nichts mehr ändern. Der Siegeszug der Skepsis ging bereits seinem Höhepunkte — und damit seinem Ende entgegen. Die Überwindung des philosophischen Dogmatismus, dem die skeptische Phiosophie überhaupt ihre Daseinsmöglichkeit dankte und von dessen kümmerlichen Resten Sextus' Skepsis auch damals ihre Nahrung empfing, schritt unaufhaltsam weiter. Selbst im Lager der Hauptgegnerin der Skeptiker, der Stoa, beginnt allmählich der Glaube an die Wahrheit aller menschlichen Spekulationen zu wanken. Noch hält sich hier zwar das Vertrauen zur göttlichen Macht auf erhabener Höhe, aber schon zeigt sich ein beträchtlicher Unterschied zwischen der unverbrüchlichen *συγκατάθεσις* Epiktets und der morbiden Resignation des Kaisers Marc Aurel. Doch dieses, die Systeme durchdringende, in verschiedenen Formen sich äußernde negativistische Wesen treibt die Geister nun immer mehr zur Anklammerung an feste, allem rationalen Erkennen und aller Meinungsverschiedenheit der Philosophen entrückte Gegebenheiten, zur

Mystik und auch zum Christentum. Von allen skeptischen Strömungen, die im zweiten Jahrhundert das Geistesleben durchzogen, gelangte daher nur die, der Plutarch angehörte, zum Siege, während die übrigen allmählich zurückgingen und schließlich ganz verschwanden. Denn wenn auch die skeptische Philosophie sich noch eine Zeitlang halten konnte, wenn auch Sextus noch in Saturninus einen Nachfolger fand, so verlor sie doch in dem Augenblicke ihre ganze Macht, da alles von Zweifeln gegen das wissenschaftliche Erkennen durchdrungen war.

Diese Katastrophe vollzog sich im dritten nachchristlichen Jahrhundert. Damit war ja auch das Schicksal der stoischen Philosophie gekommen: beide, Stoa und Pyrrhonismus, die sich einstmals so heftig befehdet hatten, gehen nun gemeinsam zugrunde. Dem griechischen reinen Intellektualismus hat seine Stunde geschlagen. Der Tag des neuen Platonismus bricht an. Es war die Schuld der Griechen, daß sie dem Irrationalen zu wenig Platz in ihrem Leben eingeräumt hatten; als sie es taten, war es bereits zu spät.

Damit aber war der Abschluß und das Ende der griechischen Philosophie erreicht, nachdem sie nacheinander die Probleme Welt, Mensch, Gott zu erforschen gesucht hatte. Über dieses letzte Problem hinauszukommen, war unmöglich. Denn der Glaube ist eben das Ende aller Philosophie, seine Vorstufe und Grundlage aber bildet der Zweifel am wissenschaftlichen Erkennen.

Rezensionen.

Buchbesprechungen aus dem Gebiete der Ethik.

Von Wilhelm Börner (Wien).

Vorbemerkung.

Den letzten Bericht schrieb ich im Herbst 1920, und er umfaßte (neben einigen älteren Arbeiten) hauptsächlich Bücher der Jahre 1915 bis 1920. Der eingeschränkte Umfang des „Archivs" und die besonderen Schwierigkeiten der Zeitverhältnisse bewirkten ein beständiges Hinausschieben der Veröffentlichung. Endlich wurde ich vom Verlag gebeten, die Besprechungen möglichst zu kürzen, um sie publizieren zu können. Mittlerweile sind aber zweieinhalb Jahre vergangen, und es ist viel neue Literatur hinzugekommen. Dadurch bin ich in eine sehr schwierige Situation geraten. Der letzte Bericht erschien im 30. Bande des „Archiv für Geschichte der Philosophie", 1917 (S. 291 ff.), so daß ich über die Literatur von etwa 6 Jahren referieren soll. Das ist nur möglich, wenn ich, dem Wunsche des Verlages entsprechend, von der bisherigen Art der Berichterstattung abgehe und mich der größten Kürze befleißige, also eigentlich keine Inhaltangaben, sondern nur Charakteristiken der Bücher gebe. Ich bedauere sehr, hierzu genötigt zu sein, finde aber keinen anderen Ausweg. Besonders im Hinblick auf die Autoren erscheint mir diese Zwangslage höchst beklagenswert. Von nun ab werde ich mich aber bemühen, jedes zweite Jahr einen Bericht zu erstatten, so daß er, obwohl eingehender, doch kürzer sein kann. Schon in diesem Referat wurden die Erscheinungen der Jahre 1922 und 1923 ausgeschieden. Über diese werde ich nächstes Jahr zusammenfassend schreiben.

1. Zur Geschichte der Ethik.

Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. 3. Aufl. (I. Bd., 1920; II. Bd., 1923). Stuttgart und Berlin, J. G. Cottasche Buchhandlung Nachf.

Die neue Auflage unterscheidet sich von der früheren hauptsächlich dadurch, daß sie die historische Darstellung der Ethik bis zur Gegenwart fortführt. Außerdem wurde der ganze Text sorgfältig revidiert; die Anmerkungen sind nicht unwesentlich vermehrt worden,

und die Speziallitteratur wurde im weitesten Umfange berücksichtigt. Einer besonderen Empfehlung bedarf dieses standard-work, das für jeden auf ethischem Gebiete Arbeitenden ohnehin unentbehrlich ist, wohl nicht.

Simon Bernfeld, Die Lehren des Judentums nach den Quellen. 1. Teil: Die Grundlagen der jüdischen Ethik. (158 S.) Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1920.

Nach den Gesichtspunkten „Tun und Glaube", „Sittliche Gesinnung", „Reinheit der Seele", „Willensfreiheit", „Lohn und Strafe", „Gleichheit aller Menschen", „Wille zum Leben" und „Erkenntnis und Sittlichkeit" werden die Lehren der jüdischen Ethik auf Grund der Bibel, der palästinischen Apokryphen, der Pseudoepigraphen, der griechischen Apokryphen, der jüdisch-hellenischen Literatur, der Gebete, der synagogalen Dichtung, des Talmud und des ihm verwandten Schrifttums, der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, der volksethischen Literatur, der Lehren und Aussprüche jüdischer Gelehrter und christlicher Forscher dargestellt. Jede der Quellen wird getrennt vorgeführt. Den einzelnen Abschnitten sind sehr lichtvolle allgemeine Einleitungen von J. Elbogen, A. Loewenthal, S. Bernfeld, S. Hochfeld und S. Back vorausgeschickt. Das Buch gibt eine überaus wertvolle Darstellung der jüdischen Ethik, die an Objektivität kaum zu überbieten sein dürfte.

Dr. Wolfgang Bohn, Die Psychologie und Ethik des Buddhismus. (IX + 76 S.) München und Wiesbaden, Verlag von J. F. Bergmann, 1921.

Der größere Teil der Schrift ist der Psychologie des Buddhismus gewidmet. Die letzten drei der 17 Kapitel stellen in großen Zügen die Ethik dar. Nach Bohn begründet nicht das Mitleid die buddhistische Ethik (wie allgemein angenommen wird); die Sittlichkeit beruht nicht im Tun, sondern im Lassen. Sie ist asketisch, aber trotzdem nicht egozentrisch, denn in Verbindung mit dem Anattagedanken führt sie doch zur Güte und Mitfreude. Es muß erwähnt werden, daß der Verfasser der „siamesischen" Richtung angehört, wodurch sich manche von der üblichen Auffassung abweichende Interpretation erklärt.

Islamische Ethik. Nach den Originalquellen übersetzt und erläutert von Hans Bauer. Heft 1: Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit. (XII u. 93 S.), 1916, Heft 2: Von der Ehe (X u. 120 S.), 1917. Heft 3: Erlaubtes und verbotenes Gut (X u. 212 S.), 1922. Halle (Saale), Verlag von Max Niemeyer.

Man kann dem Herausgeber und dem Verlag für dieses Werk nicht genug dankbar sein. Im Vergleich mit anderen religiösen Moralsystemen ist die islamische Ethik im Abendlande fast als unbekannt zu bezeichnen. Es ist also wirklich eine Tat, wenn uns hier zum erstenmal eine ausgezeichnete Übersetzung des großen Werkes „Neubelebung der Re-

ligionswissenschaft“ geboten wird, das der Perser Algazel im 11. Jahrhundert abgefaßt hat. Da dieses Werk eine Art „summa theologica islamica“ vom praktisch-sittlichen Standpunkte aus darstellt, kommt ihm eine überragende Bedeutung zu. 21 Bücher des (40 Teile umfassenden) Werkes sollen vollständig übersetzt werden. Schon die drei vorliegenden Hefte lassen erkennen, daß die Übersetzung nicht nur großen historischen, sondern auch sachlichen Wert hat. Aus den teilweise ungemein tiefschürfenden und lehrreichen Darlegungen kann auch die wissenschaftliche Ethik der Gegenwart noch mancherlei lernen. Besonderes Interesse verdienen die Beziehungen dieser Ethik zur christlichen, die sich bei der Lektüre ununterbrochen aufdrängen.

Dr. Hans Meyer, Platon und die aristotelische Ethik. (VI u 300 S.) München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, 1919.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe nachzuweisen, daß Aristoteles in der prinzipiellen Grundlegung der Ethik durchaus „auf den Schultern Platons“ steht. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Ableitung des ethischen Prinzips, mannigfache Überlegungen in der Lehre vom höchsten Gut, der Tugendbegriff, der Eudämonismus, die Stellung zum Freiheitsproblem und vieles andere beiden Denkern gemeinsam sei. Der Unterschied reduziert sich ihm im wesentlichen darauf, daß Plato Metaphysiker, Aristoteles „Intellektualist vom reinsten Wasser“ sei. Auch in methodischer Hinsicht will Meyer keinen grundsätzlichen Unterschied zugeben, obwohl er auf die Differenzen ausdrücklich hinweist. Das Buch zeugt von hervorragender Sachkenntnis und Gründlichkeit. Der Einfluß Platos scheint aber denn doch überschätzt zu sein. Gerade wenn man in Aristotels den Begründer der „teleologisch-energetischen“ Ethik sieht, wie dies Meyer tut, muß man seine Originalität in den Prinzipienfragen viel höher veranschlagen.

Dr. Michael Wittmann, Die Ethik des Aristoteles. (XIX u. 355 S.) Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A.-G., 1920.

Wittmann stellt die aristotelische Ethik als eine geschlossene, innere Einheit dar und ermittelt die historischen Zusammenhänge. Die einheitliche Grundlage findet er in der Glückseligkeitslehre, und als der wichtigste Teil der Ethik erscheint ihm die Tugendlehre. Obwohl der Verfasser in sehr eindringlicher Weise die Abhängigkeit von anderen Denkern bloßlegt, wird er der eigenartigen Leistung Aristoteles' doch besser gerecht als Meyer. Man wird Wittmanns Arbeit wohl zu den besten Gesamtdarstellungen der aristotelischen Ethik rechnen müssen, die wir bisher besitzen.

Eduard Grimm, Die Ethik Jesu. 2. neubearbeitete Auflage (343 S.). Leipzig, M. Heinsius Nachf., 1917.

Nach Grimm ist Jesus nicht Philosoph, sondern Prophet, und als

solcher hat er eine Sittlichkeit in autonomer Weise begründet. Es wird in der Art der liberalen Theologie die christliche Ethik in den Grundzügen als Gesinnungsethik dargestellt, in deren Mittelpunkt die Hochschätzung der menschlichen Persönlichkeit und die Nächstenliebe stehen. Ehrfurcht und Liebe sind die Grundpfeiler der christlichen Sittenlehre. Nach einer theologisch orientierten Auseinandersetzung über das Verhältnis von Ethik und Religion, in der auch die Möglichkeit einer von der Religion unabhängigen Moral zugestanden wird, zeigt Grimm die Anwendung der christlichen Ethik auf einzelne Lebensgebiete. Obwohl das Buch in keiner Weise die Einsicht in die Ethik Jesu bereichert, müssen die große Toleranz und die schöne Form der Darstellung rühmend hervorgehoben werden.

Lic. Alfred Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus. 1. Hälfte (X. u. 228 S.), 1904; 2. Hälfte (XI. u. 308 S.), 1919. Halle a. S., Max Niemeyer.

Der Verfasser will einerseits dem Verständnisse Pauli und des Paulismus dienen, anderseits die Anfänge eines spezifisch christlichen Ethos und einer spezifisch christlichen Ethik deutlich herausarbeiten. Er setzt sich das Ziel, alle Einseitigkeiten in den bestehenden Auffassungen über Paulus zu überwinden und ihn gleichzeitig als religiösen Heros, als ersten christlichen Theologen, als ethische Persönlichkeit und ersten christlichen Ethiker darzustellen. Es ist nur selbstverständlich, daß der Verfasser in erster Linie theologische Interessen verfolgt. Aber darüber hinaus bedeutet das gründlich gearbeitete Werk einen wertvollen geschichtlichen Beitrag zur Ethik des Christentums, zu dem jeder künftige Historiker wird Stellung nehmen müssen.

Mgr. Dr. phil. et theol. Nikolaus Pfeiffer, Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin. (XI u. 44 S.) Freiburg (Schweiz), St. Paulus-Druckerei, 1918.

Es wird parallel fortlaufend an der Hand der Quellen die Lehre des Aristoteles und Thomas' über die Klugheit wiedergegeben, und es werden die Berührungs- und Unterscheidungspunkte angeführt. Die Unterschiede findet Pfeiffer in der Zielsetzung und in der Einteilung und mißt vom theologischen Standpunkte aus der Lehre des Aquinaten eine Bereicherung zu, trotz weitestgehender Anlehnung an Aristoteles. Als ein kleiner Beitrag zur historischen Abhängigkeit der Ethik des großen Kirchenlehrers vom Stagiriten ist die sorgfältige Arbeit gewiß vollkommen zu heißen.

Bernhard Nathan, Über das Verhältnis der Leibnizschen Ethik zu Metaphysik und Theologie. (53 S.) Jena, Bernhard Sopelius, 1916.

Die Arbeit sucht den Nachweis zu erbringen, daß bei Leibniz die Ethik selbständig und unabhängig von metaphysischen oder religiösen Voraussetzungen ist. Die theologische Metaphysik komme nur insofern

in Betracht, als religiöse Interessen die Beschäftigung mit ethischen Fragen anregten und die moralphilosophische Auffassung mit dem Ganzen der Weltanschauung organisch verknüpft wird. Bei dem erneuten Interesse, das man Leibniz gegenwärtig entgegenbringt, wird die Studie begrüßt werden dürfen.

Dr. Therese Zangenberg, Ästhetische Gesichtspunkte in der englischen Ethik des 18. Jahrhunderts. (88 S.) Langensalza, Hermann Beyer & Söhne, 1918.

Die Verfasserin beleuchtet kurz die Berührungspunkte von Ethik und Ästhetik und findet sie darin, daß es beide Gebiete mit Selbstzwecken zu tun haben, ferner in der metaphysischen Begründung und endlich in Gemeinsamkeiten psychologischer Art. Nach einem sehr gedrängten Überblick über die Entwicklung des Problems von Plato bis Shaftesbury wird dann dargestellt, wie die erwähnten Berührungspunkte von Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith und Home erfaßt werden. Außerdem werden die Zusammenhänge dieser Denker untereinander aufgedeckt. Der Schlußabschnitt ist Kant und Schiller gewidmet. Das Buch ist sehr solid gearbeitet und weiß in großen Zügen das Wesentliche klar festzustellen.

Dr. Ernst Ziegeler, Kants Sittenlehre in gemeinverständlicher Darstellung. (67 S.) Leipzig, Philipp Reclam jun., 1918.

Dr. theol. et phil. C. Willems, Kants Sittenlehre. (135 S.) Trier, Paulinus-Druckerei G. m. b. H., 1919.

Carl Stange, Die Ethik Kants. Zur Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft. (129 S.) Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung G. m. b. H., 1920.

Die drei Arbeiten sind insofern einander sehr ähnlich, als sie populäre Darstellungen von Kants Ethik bieten. Ziegelers gelungene Arbeit wird nur durch aktuelle Zutaten, die mit dem Kriege zusammenhängen, recht beeinträchtigt, und es ist wünschenswert, daß dieser Aufputz in künftigen Auflagen verschwinde. Willems Buch ist ein erweiterter Sonderdruck aus dem 3. Bande seiner „Grundfragen der Philosophie und Pädagogik" und vom katholischen Standpunkte geschrieben. Stange, der selber Kant recht nahe steht, liefert teilweise sehr beachtenswerte Beiträge zur Kritik. Von allen Schriften kann man sagen, daß sie den von ihren Verfassern gesetzten Zielen in hohem Maße entsprechen.

Dr. Max Faerber, Die Kantische Freiheitslehre. (56 S.) Berlin, Verlag von Emil Ebering, 1921.

Der Verfasser weist nach, daß „die Kantische Freiheitslehre in ihrem Kern einen deterministischen Sinn hat". Kants Verdienst bestehe in dem Nachweis, daß der Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit nur scheinbar sei, weil ja Freiheit auch Bindung be-

deute, und zwar Bindung der Vernunft durch ihre eigene Gesetzlichkeit. Die Abhandlung gehört in ihrer knappen und gründlichen Darstellungsweise zum Besten, was über die Freiheitslehre Kants bisher geschrieben worden ist.

Albert Goedeckemeyer, Kants Lebensanschauung in ihren Grundzügen. (IV u. 92 S.) Berlin, Reuther & Reichard, 1921.

Von dem Gedanken ausgehend, daß die theoretischen Untersuchungen für Kant niemals Zweck, sondern immer Mittel zur Lebensweisheit gewesen sind, sucht Goedeckemeyer die Grundlagen von Kants Philosophie in seiner Lebensanschauung auf. „Die Bestimmung des Menschen“, „die besonderen sittlichen Aufgaben“, „die Realisierbarkeit des Weltbesten“ und „die Realisierung des Weltbesten“ werden in Kants Auffassung klar herausgearbeitet. In den Ergebnissen seiner lichtvollen Arbeit weicht der Verfasser weit von der herkömmlichen Meinung ab. Nach ihm habe Kants Ethik mit einem leeren Formalismus nichts gemein, vielmehr sehe sie den Endzweck des menschlichen Strebens im „Weltbesten“ als der auf Sittlichkeit ruhenden Glückseligkeit der Menschheit. Nur von wenigen Büchern läßt sich mit so viel Recht behaupten, daß sie eine wahre Bereicherung der Kant-Literatur bedeuten, wie von dieser gediegenen Arbeit.

Wilhelm Metzger †, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Aus dem Nachlasse herausgeg. von Dr. Ernst Bergmann. (VIII u. 345 S.) Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1917.

Der der Wissenschaft leider so früh entrissene Gelehrte steht der Windelband-Rickertschen Philosophie nahe. Ethik ist für ihn die Lehre von den Werten. Er unterscheidet Liebesethik, Gewaltethik und Rechtsethik und dementsprechend Liebeswerte, Kriegswerte und Rechts- oder Bürgerwerte. Unter diesen Gesichtspunkten sucht er in sehr tiefschürfender und geistvoller, wenn auch freilich zum Teil in recht eigenwilliger und gekünstelter Weise die Auffassung von Gesellschaft, Recht und Staat bei Kant, Fichte, in der Romantik und bei Hegel darzustellen. Aus den ethischen Grundanschauungen wird die Stellung der einzelnen Denker zu Gesellschaft, Recht und Staat verständlich zu machen versucht und umgekehrt von dieser sozialen, rechtlichen und politischen Seite her deren Ethik beleuchtet. Schade, daß der letzte (auf Hegel bezügliche) Teil ein Torso ist. Jedenfalls hat sich Bergmann mit der sehr sorgfältigen Herausgabe des bedeutsamen Buches ein gutes Verdienst erworben.

2. Gesamtdarstellungen und Grundlegung der Ethik.

Hermann Mandel, System der Ethik als Grundlegung der Religion. 1. Hälfte: Ethische Typenlehre (VII u. 298 S.); 2. Hälfte: System der Sittlichkeit in den Grundzügen (IX u. 446 S.). Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Nachf., 1912.

Der Verfasser anerkennt keinen Zwiespalt zwischen philosophischer und theologischer Ethik, sondern meint, daß beide aufeinander angewiesen seien. Er fordert eine ethische Prinzipienlehre, welche die Hauptmöglichkeiten in der Auffassung des Sittlichen aufzeigt. Der erste Teil des Werkes gibt ein solches System der ethischen Normenbildung und mit imponierender Beherrschung der Literatur einen Überblick über alle bisher vertretenen ethischen Grundansichten. Das Ergebnis dieser Typenlehre ist die Überzeugung, daß die empirische Wirklichkeit die Grundlage der Normenbildung sei und den subjektiven Beweggründen des Wollens entgegenstehe. Der zweite Teil enthält die sittlichen Normen in ihren Grundzügen (Normenlehre), gibt dann in großen Umrissen eine empirische Willenslehre und erörtert endlich, wie die Normen gegen den natürlichen Willen sich durchsetzen können (Reaktionslehre). In diesem Teile handelt Mandel auch ausführlich über die religiöse, speziell christliche Ethik und verrät deutlich seine theologischen Interessen. Aber davon abgesehen, bietet das treffliche Werk eine sehr wertvolle kritische Einführung in die philosophische und wissenschaftliche Ethik und wichtige Gesichtspunkte für ihre Begründung.

D. C. Willems, Grundfragen der Philosophie und Pädagogik für gebildete Kreise dargestellt. III. Bd.: Das sittliche Leben. (X u. 534 S.). Trier, Verlag der Paulinus-Druckerei, 1916.

Da das Werk vom streng katholischen Standpunkt aus geschrieben ist, sind die ethischen Grundsätze und Normen von vornherein feststehend und auch in psychologischer Hinsicht sind die Richtlinien durch den Indeterminismus und den Unsterblichkeitsglauben vorgezeichnet. Das Buch durchzieht eine deutlich sichtbare pädagogische Tendenz, die schon durch den Rahmen, in dem es erscheint, bedingt ist, und auch eine gewisse apolegetische Absicht ist unverkennbar. Dennoch ist das Werk auch für den nur wissenschaftlich Orientierten von Nutzen, weil der Verfasser in seinen kritischen Ausführungen oft sehr treffend ist. Endlich ist auch die ausgebreitete Sachkenntnis rühmend hervorzuheben.

Dr. J. Klug, Lebensbeherrschung und Lebensdienst. Ein Buch von der sittlichen Reife der Einzelpersönlichkeit und des Volkes. 1. Bd. Der Mensch und die Ideale. (XVIII u. 436 S.) Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1918.

Das Buch gibt praktische Richtlinien der sittlichen Besinnung und der sittlichen Lebensführung. Es zeichnet sich durch große Wärme und Toleranz aus und kann auch als eine populäre Einführung in die katholische Moralphilosophie gekennzeichnet werden.

Lic. Dr. Robert Jelke, Das Grundproblem der theologischen Ethik. (106 S.) Gütersloh, C. Bertelsmann, 1919.

Jelke sucht in sehr scharfsinnigen, kritischen Auseinandersetzungen

mit anderen Theologen und mit Kant die wichtigsten Berührungspunkte der theologischen und philosophischen Ethik aufzuzeigen. Er vertritt eine aprioristische Gesinnungsethik, die zugleich die Realisierung eines göttlichen Willens bewirkt. Aus der Kritik kann auch die philosophische Ethik manchen Gewinn ziehen.

Hans Hinrich Wendt, Die sittliche Pflicht. Eine Erörterung der ethischen Grundprobleme. (186 S.) Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1916.

Die Pflichten werden auf das Gewissen zurückgeführt, das als angeborene sittliche Anlage gedeutet wird. Die elementaren Pflichten sind Wahrhaftigkeit, Treue, Ehrlichkeit, Dankbarkeit und Gerechtigkeit. Der Verfasser zeigt die Entwicklung des sittlichen Pflichtbewußtseins auf und kommt zur Feststellung einer „sittlichen Freiheit". Das letzte Kapitel ist theologisch gehalten. Als ein teilweise origineller Beitrag zum Kantschen Gedankenkreis verdient die ernste Arbeit Beachtung.

Prof. Dr. Georg Mehlis, Probleme der Ethik. (VI u. 104 S.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1918.

Mehlis, der Kant, Fichte und Schleiermacher nahesteht, erörtert in einer Reihe von Abhandlungen „bedingte und unbedingte Normen", das Geschlechtliche, den Individualismus, den Konflikt, „die ethische Persönlichkeit und die sittliche Gemeinschaft", „Macht und Gewalt in ihrem Verhältnis zu den ethischen Werten". Von einer Förderung der behandelten Probleme kann man kaum sprechen. Besonders unangenehm machen sich die während des Krieges landläufigen Gedanken über dieses Menschheitsunglück geltend. Das Buch ist eine typische Kriegsschöpfung.

Dr. phil. Ottmar Dittrich, Individualismus, Universalismus, Personalismus. (36 S.) Berlin, Reuther & Reichard, 1917.

Der gehaltvolle Vortrag ist der Vorbote einer „Moralphilosophie". Nach Dittrich ist die Ethik des Individualismus der Hedonismus und Utilitarismus, die Ethik des Universalismus Eudämonismus und Utilitarismus, die Ethik des Personalismus ist absolutistisch. Bei letzterem wird die Moral zur allgemeinen und gegenseitigen Pflichtmoral, und zu dieser Auffassung bekennt sich der Verfasser. Nach dieser Schrift muß man dem angekündigten Werk mit größter Spannung entgegensehen, auch wenn man die Auffassung Dittrichs keineswegs teilt.

Paul Hofmann, Eigengesetz oder Pflichtgebot? Eine Studie über die Grundlagen ethischer Überzeugungen. (X u. 118 S.) Berlin und Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1920.

In einer selten klaren lichtvollen Weise entwickelt der Verfasser eine Gesinnungsethik, die er „idealistischen Individualismus" nennt und die in der These gipfelt, daß im Sittlichen nur „die persönlichste

und individuellste Eigenart des eigenen Willens", jedoch gar nichts Überindividuelles zur Geltung komme. Das ethische Erlebnis beruft sich nach dieser Auffassung zuletzt auf ein reales Sein, nämlich die eigene Anlage, nicht aber auf ein ideales, absolutes Sollen. Wir haben hier wohl den konsequentesten Individualismus vor uns, der jemals in der Ethik vertreten worden ist: Hofmann weiß ihn in geradezu blendender Weise darzustellen, und es ist nur auffallend, daß er nirgends Wentscher erwähnt, dem er doch in vieler Hinsicht nahesteht. Das Buch ist der größten Beachtung wert.

N. N., Über proletarische Ethik. Das proletarische Schaffen vom Standpunkt der realistischen Philosophie. Aus dem Russischen. (56 S.) Berlin, A. Seehof & Co., 1920.

Die Schrift ist vom marxischen Standpunkt geschrieben und berührt sich daher vielfach mit Kautskys bekanntem Buch. Es zeugt von gründlicher Kenntnis der ethischen Probleme und Literatur und bietet einen wertvollen Beitrag zu einer ganz auf dem Selbsterhaltungstrieb aufgebauten Ethik.

Dr. Meta Hübler, Ethik als Wegweiser der Erziehung. (28 S.) Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1920.

Mit imponierender Kürze, Klarheit und Sicherheit kennzeichnet die Verfasserin in populärer Weise, was die Ethik für die Erziehung leisten will und leisten kann.

Ernst Marcus, Der Kategorische Imperativ. Eine gemeinverständliche Einführung in Kants Sittenlehre. 2. verbesserte Auflage. (257 S.) München, Verlag Ernst Reinhardt, 1921.

Der Verfasser stellt sich kein geringeres Ziel, als zu „beweisen, daß Kants Ethik eine wahre Wissenschaft ist, daß sich die ethischen Gesetze, ja die obersten Rechtsgesetze mit der Präzision des Mathematikers logisch entwickeln und feststellen lassen". Er unternimmt diesen „Beweis" (ganz losgelöst von der Kantischen Vortragsweise) in ungemein lebendiger und temperamentvoller Weise auf Grund „unangreifbar sicherer Experimentalbeweise des Denkens". So scharfsinnig diese „Beweise" auch sein mögen, übersieht der Verfasser doch die Hauptsache: daß es die Ethik mit Werten zu tun hat und diese des „Beweises" spotten. Es ist daher grundsätzlich nicht zu leisten, was Marcus vollbracht zu haben vermeint, nämlich die Ethik als eine „Präzisionswissenschaft" darzustellen, „die den Rang der übrigen exakten Wissenschaften hat". Das Buch ist insofern höchst lehrreich, als es besonders deutlich das Gebrechen zeigt, das jeder absoluten Ethik naturgemäß anhaften muß.

Albert Görland, Ethik als Kritik der Weltgeschichte. (XI u. 404 S.) Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1914.

Prof. Dr. **Albert Görland**: Neubegründung der Ethik aus ihrem Verhältnis zu den besonderen Gemeinschaftswissenschaften. (59 S.) Berlin, Reuther & Reichard, 1918.

Görland, der als Neu-Kantianer besonders Cohen nahesteht, gibt eine Ethik des kritischen Idealismus, die aufs innigste mit der Logik verknüpft ist. Die Ethik baut sich auf einer Kritik der Gemeinschaftswissenschaften auf, die nach dem Verfasser zugleich eine Kritik des Problemgebietes dieser Wissenschaften ist. Sie gipfelt im Humanitätsgedanken, in dem Görland die Möglichkeit einer Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit, d. h. die Einheit der Weltgeschichte, erblickt. Das Buch stellt eine sehr bedeutende selbständige Leistung dar, die auch demjenigen viel Gewinn bringt, der den allgemeinen Standpunkt des Verfassers in keiner Weise sich zu eigen machen kann.

Die kleinere Arbeit über die „Neubegründung" (ein Vortrag) ist eine sehr dankenswerte Einführung in die Grundgedanken des Hauptwerkes und eine Art Ergänzung zu ihm.

Leonard Nelson, Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. 1. Bd.: Kritik der praktischen Vernunft. (XXXIV u. 710 S.) Leipzig, Verlag von Veit u. Co., 1917.

Nelson will die Möglichkeit der Ethik als Wissenschaft erweisen und alle Voruntersuchungen anstellen, die für den systematischen Aufbau der Ethik notwendig sind. Zuerst wird geprüft, wie Ethik als Wissenschaft möglich sei (Methodenlehre), und dann, ob sie möglich, d. h. ob die wesentlichen Bedingungen erfüllt seien (Kritik der praktischen Vernunft). Diese Bedingungen betreffen einerseits die Form, anderseits den Inhalt der Ethik. Die Hauptteile des Werkes sind also die „Exposition der ethischen Prinzipien" und die „Theorie der praktischen Vernunft". Den Abschluß bildet eine „Axiomatik der möglichen ethischen Theorien". Auf Grund der kritizistischen Betrachtungsweise gelangt Nelson dazu, im Pflichtbegriff den Angelpunkt der Ethik zu erblicken. „Sittlich gut ist eine Handlung, deren Bestimmungsgrund das Pflichtbewußtsein ist." Das Sittengesetz ist jedoch nicht rein formal, sondern hat auch einen Inhalt, und im Begriff der Pflicht ist nur der Begriff der Gesetzlichkeit, nicht aber der der Gleichförmigkeit enthalten. Das Sittengesetz in seiner einfachsten Form lautet: „Wahre die Gleichheit der persönlichen Würde!" oder „Handle gerecht!" Der Theorie der praktischen Vernunft legt Nelson die Existenz des sittlichen Gefühles zugrunde, das nach ihm ein Urteilsakt ist, „wodurch eine Handlung einer allgemeinen Regel des Wertes subsumiert wird". Den Abschluß des Werkes bildet eine kritische Prüfung des ethischen Empirismus, Mystizismus, Logizismus und Ästhetizismus und ein zusammenfassendes Bekenntnis zum ethischen Kritizismus. Als literarische Leistung ist das Werk meisterhaft. Aber gerade infolge der seltenen Klarheit und logischen Schärfe der Darstellung treten di

Schwächen, die in der kritizistischen Position auf ethischem Gebiete liegen, um so deutlicher hervor. Es ist interessant zu beobachten, wie Nelson Behauptungen von der größten Tragweite einfach aufstellt, ohne auch nur zu bemerken, daß man schon Kritizist sein müsse, um zu ihnen zu gelangen, und so in einen Zirkel gerät, den er wiederholt bei anderen Ethikern schlagend aufdeckt und abweist.

W. Rein, Grundriß der Ethik. Mit Beziehung auf das Leben der Gegenwart. 5. Aufl. (X u. 343 S.) Osterwieck i. H. und Leipzig, A. W. Zieckfeldt, 1918.

Die Neuauflage des bekannten Werkes unterscheidet sich nur unwesentlich von der früheren Ausgabe. Der allgemeine, an Kant und Herbart orientierte Standpunkt ist natürlich unberührt geblieben. Im einzelnen jedoch sind manche Änderungen vorgenommen worden: es wurde die neueste Literatur berücksichtigt, den politischen Zeitströmungen Rechnung getragen und manche Kürzung vorgenommen. Das Buch wird die eigenartige Stellung, die es in der Fachliteratur einnimmt, gewiß auch in dieser neuen Ausgabe bewahren.

Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. 2. Aufl. (XV u. 620 S.) Halle a. d. S., Max Niemeyer, 1921.

Das Werk ist ein Separatdruck aus dem 1. und 2. Bande des „Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung“. Es gibt eine positive Grundlegung der philosophischen Ethik hinsichtlich der wesentlichen Grundprobleme. Der Standpunkt ist der des strengen ethischen Absolutismus und Objektivismus. Scheler bezeichnet seine Auffassung selbst als „emotionalen Intuitivismus“ oder „materialen Apriorismus“. Was das scharfsinnige und geistvolle Werk so außerordentlich schwer lesbar macht, ist die enge Verbindung und Verflechtung psychologischer, erkenntnistheoretischer, ethischer und metaphysischer Theoreme, die den Kern der „Grundlegung“ verhüllen. Auch das starke Vorwalten der Kritik (gegen Kant) beeinträchtigt in hohem Maße die Durchsichtigkeit. Gemessen an dem ungeheuren geistigen Aufwand, ist das Ergebnis, das in der Erkenntnis gipfelt, daß der Personwert höher als aller Sach-, Organisations- und Gemeinschaftswert stehe, denn doch allzu dürftig zu nennen. In seinen werttheoretischen Untersuchungen und durch die teilweise ungemein treffende Kritik des Formalismus Kants kommt dem Werke aber sicherlich große Bedeutung zu.

Franz Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 2. Aufl. nebst kleineren Abhandlungen zur ethischen Erkenntnistheorie und Lebensweisheit. Herausgegeben und eingeleitet von Oskar Kraus. (XIV u. 108 S.) Leipzig, Felix Meiner, 1921.

Es ist sehr dankenswert, daß dieser Vortrag Brentanos nun neu

herausgegeben worden ist. Nicht etwa wegen seines sachlichen Werts, sondern deshalb, weil er auf die werttheoretische Strömung der letzten Jahrzehnte stark eingewirkt hat und dadurch historisch bedeutsam wurde. Die im Anhange zusammengestellten kleinen Abhandlungen „Über den apriorischen Charakter der ethischen Prinzipien“, „Über Gemütsentscheidungen und die Formulierung des obersten Sittengesetzes“, „Zur Lehre von der Relativität der abgeleiteten Sittengesetze“, „Strafmotiv und Strafmaß“, „Epikur und der Krieg“, „Glück und Unglück“ u. a. bilden eine gute Ergänzung zu Brentanos Lehre. Selbstverständlich hat Kraus seine Aufgabe mit viel Liebe und mit Gründlichkeit gelöst.

Dr. Otto von der Pfordten, Ethik. (146 S.) Berlin und Leipzig, G. J. Göschen, 1916.

Pfordten gibt eine Theorie der Ethik, behandelt ihre Quellen im Leben des Volks und des einzelnen, bietet eine kritische Darstellung der wichtigsten Lehren und eine kurze angewandte Ethik. Nach dem Verfasser ist Ethik die Beurteilung des Menschen nach einem Ideal. Der empirische Teil des Buches behandelt die Vorstufen der ethischen Wertung, die Normquellen und die Erfassung der Normen (Psychologie); der theoretische Teil die verschiedenen philosophischen Richtungen, die Geltung der ethischen Forderung und die Ideale und Aufgaben. Der Verfasser vertritt eine empirisch-normative Ethik, die vielleicht am besten als „Charakterethik“ zu bezeichnen wäre. Die Erfüllung der Ethik ist subjektiv genommen Tugend, objektiv die Tat; auf der einen Seite Charakter, auf der anderen Sitte, Recht, Werke der Nächstenliebe. Diese Grundgedanken werden in fein abwägender, in die Tiefe gehender Weise behandelt und verleihen dem kleinen Buche einen beträchtlichen wissenschaftlichen Wert.

A. Seidel, Wegweiser zum moralischen Handeln. Einführung in die Grundgesetze der sozialen Ethik. (96 S.) Leipzig, Verlag Hachmeister & Thal (1914).

Das Buch hält in geradezu vollendeter Weise, was sein Untertitel in Aussicht stellt. Es ist ganz populär und leicht geschrieben und wirkt trotzdem niemals flach und banal. Durch mancherlei neue Gesichtspunkte und Formulierungen empfiehlt es sich auch dem Fachmanne.

Willy Freytag, Untersuchungen zu einer Wissenschaft vom Sittlichen. 1. Teil: Die Aufgaben der Ethik. (202 S.) Halle a. S., Max Niemeyer, 1916.

Der Verfasser rückt die Ethik vollkommen unter den Gesichtspunkt der „technischen“ Wissenschaft und vertritt die Auffassung, daß diese allerdings mit „Zwecken“ arbeitet, daß aber diese Zwecke nicht von der Ethik selbst aufgestellt werden können. Diese Aufgabe kann nur die Psychologie lösen. Zur Lösung dieser Aufgabe die Logik

heranzuziehen, wird nachdrücklich und entschieden abgewiesen. Das Sittliche ist weder beweisbar noch wahr oder richtig in irgendwelchem logischen Sinne. Ethik ist die „Wissenschaft vom sittlichen Dafürhalten, von der sittlichen Empfindung und Wertung“. Nahezu zwei Drittel des Buches sind einer tiefgehenden Auseinandersetzung hauptsächlich mit Aristoteles, Windelband und Kant gewidmet. Selten wurde der Apriorismus mit so feinen und treffsicheren Waffen bekämpft wie hier. Kein Ethiker wird künftig an diesem ganz ausgezeichneten Werke vorübergehen, kein Gegner es ignorieren dürfen. Der Fortsetzung dieser hervorragend gelungenen Arbeit muß mit größtem Interesse entgegengesehen werden.

Dr. August Messer, Ethik. Eine philosophische Erörterung der sittlichen Grundfragen. (132 S.) Leipzig, Verlag von Quelle & Meyer, 1918.

Dr. August Messer, Sittenlehre. (115 S.) Leipzig, Verlag von Quelle & Meyer, 1920.

Diese beiden Bücher ergänzen einander in harmonischster Weise. Die „Ethik“ gibt eine ungemein klare, leichtfaßliche Darstellung der ethischen Grundprobleme, in deren Mittelpunkt der Wertbegriff steht. Die Grundlinien der praktischen Ethik werden nur fast anhangsweise gezeichnet. Die „Sittenlehre“ hingegen bietet nach einer kurzen Behandlung der allgemeinen Gewissens- und Wertprobleme der Hauptsache nach eine angewandte Ethik. Beide Bücher dienen offenkundig pädagogischen Interessen und weisen alle Vorzüge des Verfassers auf: Tiefe im Erfassen der prinzipiellen Fragen, strengste Objektivität der Darstellung, wohltuende Weitherzigkeit in der Beurteilung fremder Meinungen und unübertreffliche Klarheit und Besonnenheit in der eigenen Lehre, die trotz ihrer Verwandtschaft mit Kant von allem Schulmäßigen ebenso weit entfernt ist wie von jeder Originalitätshascherei.

Friedrich Jodl, Allgemeine Ethik. Herausgegeben von Wilhelm Börner. 1. u. 2. Aufl. (XII u. 417 S.) Stuttgart und Berlin, J. G. Cottasche Buchhandlung Nachf., 1918.

Die Ethik, die hier aus Jodls Nachlaß geboten wird, beruht — wie die Vorrede des Herausgebers ausführt — „auf einer dreißigjährigen intensiven Forschertätigkeit, die in wiederholten Umarbeitungen, Ergänzungen, Änderungen und Erweiterungen ihren Ausdruck findet. . . . Wenn man im Auge behält, daß es sich im vorliegenden Buche nur um die psychologische und kulturhistorische Grundlegung der Ethik handelt, so darf man sie wohl als die ausführlichste und breiteste Darstellung der Disziplin in deutscher Sprache bezeichnen, und sie kann schon in dieser Beziehung eine besondere Stellung für sich in Anspruch nehmen. Die allgemeine Richtung, der Jodls Ethik angehört, ist aus seinem historischen Werke und aus zahlreichen kleinen Schriften wohl

bekannt; von den möglichen Arten, die Ethik zu begründen, . . entscheidet er sich für die empirische und faßt sie als normative Wissen-schaft, als praktische Disziplin auf. . . . . Es wird von allen wissen-schaftlich und positivistisch gerichteten Ethikern mit Freuden be-grüßt werden, die deutsche Fachliteratur um eine Bearbeitung ihre Disziplin bereichert zu sehen, die wieder einmal den Mut hat, an di Errungenschaften anzuknüpfen, welche wir einem Mill und Feuerbach dem Utilitarismus und Eudämonismus, verdanken. Wie sehr Joc aber dabei die große Bedeutung des Evolutionismus für die Ethik z würdigen verstand, zeigt die Darstellung aufs deutlichste".

Hans Pichler, Grundzüge einer Ethik. (49 S.) Graz, Wien, Leipzig Verlag Leuschner & Lubensky, Universitätsbuchhandlung, 1919

Nach Pichler gibt es zwei Typen der Moral: die Moral der Selbst-losigkeit und die Moral der Selbstbehauptung. Die Moral der moderne Kulturvölker ist eine mehr eklektische „Moral der Mitte", die sowoh die Tugenden der Entselbstung, als die der Selbstbehauptung billigt Für die Zukunft sieht der Verfasser eine neue Sittlichkeit voraus, di den Gegensatz von Selbstentäußerung und Selbstbehauptung aufheb und aussöhnt. Diese Aussöhnung erkennt er in der „Selbsterweiterung", die eine Überwindung von Individualismus und Sozialismus ist. De Gipfelpunkt der Entwicklung wäre dann: „höchste Individualisierun und innigster Zusammenhang des sozialen All". Wenn der Imperati der Entselbstungsmoral lautet: „Entwerde!" und der der Selbstbe-hauptungsmoral: „Werde, der du bist!" — so heißt der synthetisch Imperativ: „Werde mehr, als du bist!" Die Ausführungen sind vo einer seltenen Knappheit, und das Buch ist trotz seines geringen Um-fanges berufen, im höchsten Maße anregend und klärend in bezug au ethische Grundfragen zu wirken.

Dr. Traian Braileanu, Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik. (VIII u. 290 S.) Wien und Leipzig, Wilhelm Brau-müller, 1919.

Der Verfasser will die Ethik als rein induktive Wissenschaft be-gründen. Ja, er geht so weit, zu behaupten, sie sei „die einzig möglich induktive Wissenschaft". Um das klarzumachen, schickt er dem ethischen Teil einen (das halbe Buch umfassenden) erkenntnistheoreti-schen und metaphysischen Teil voraus. Anstatt dadurch seine Auf-gabe zu erleichtern, erschwert er sie derart, daß man vollkommen ratlos wird. Und dasselbe gilt von höchst komplizierten mathemati-schen Formeln, die er mit Vorliebe zur Erläuterung einflicht. Als den Gegenstand der Ethik bezeichnet er „das Verhalten der Individuen gegeneinander, insofern dieses Verhalten Ausdruck ihres Wissens von sich und der Außenwelt ist". „Die Ethik als Wissenschaft fordert die Evidenz des Satzes: Alle Dinge sind gut." Diese sonderbare Behaup-tung hat wohl darin ihren Grund, daß der Verfasser sich entschieden

agegen ausspricht, den Gegenstand der Ethik ausschließlich im Menchen zu sehen. „Jedes Geschehen,“ — so meint er — „sobald es als ontinuierliche Qualitätsreihe dargestellt werden kann, fällt in das ebiet der Ethik.“ Durch diese Auffassung verliert das Wort „Ethik“ ber überhaupt seine bisher übliche Bedeutung, und der Verfasser nüßte einen neuen Begriff bilden. Er schreibt im Vorwort selbst von er „Sprödigkeit des Stoffes“ und der „mühsamen Knetung der Gedanken urch die Sprache“. Vielleicht ist es auf diese persönlichen Schwierigeiten zurückzuführen, daß das Buch einen so unverständlichen und rausen Eindruck macht.

Ernst von Sallwürk, Ethik in entwickelnder Darstellung. (VII u. 279 S.) Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1920.

Sallwürk will in diesem Buche (das für gebildete Laien berechnet st) zeigen, „daß das Sittengesetz in der Natur des Menschengeistes elbst begründet und in seiner heutigen Gestalt das Ergebnis einer angen und eindringenden Gedankenarbeit ist, an der alle früheren ahrhunderte teilgenommen haben“. Es werden die Ursachen der nenschlichen Handlungen (Gesinnung, Gewissen), das sittliche Handeln elbst und das Wesen und die Formen der Sittlichkeit behandelt. Der weite Abschnitt bietet eine kritische Übersicht über die wichtigsten thischen Systeme. Sittlichkeit ist nach Sallwürk „die Bestimmung les menschlichen Handelns durch freie Entschließung nach dem Grundatz der Humanität“. Aus dieser induktiv aufgezeigten Begriffsbestimnung werden dann die individuellen und sozialen Pflichten abgeleitet.)as Buch kann besonders Lehrern sehr empfohlen werden.

)tto Baumgarten, Praktische Sittenlehre. (XII u. 174 S.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, „die philosophische und heologische Ethik nach der Seite der praktischen Auswirkung der ittlichen Prinzipien im kämpfenden Leben“ zu ergänzen. Dieses Vorıaben, die Sittenlehre als „Erfahrungslehre von den wirklichen sittichen Beziehungen“ darzustellen, ist sehr begrüßenswert, und man kann lem Verfasser darin nur zustimmen, daß dieser Zweig der Ethik bisher iel zu sehr vernachlässigt worden ist. Auch was er über die Hilfsmittel ler praktischen Sittenlehre sagt, ist höchst beachtenswert und von inem Theologen besonders mutig und erfreulich. Trotzdem hat das 3uch einen großen Mangel: es zeigt nicht, von welchem Standpunkte us die Konflikte gelöst werden sollen. Und doch ist das die Vorausetzung jeder Kasuistik. Das Wesentliche ist ja nicht die Beschreibung, ondern die Lösung sittlicher Schwierigkeiten, und die ist nur von iner bestimmten Stellung zu den ethischen Problemen möglich. Diese 3tellung kann man aber nur aus beiläufigen Bemerkungen und aus lem Schluß entnehmen, anstatt daß sie am Anfang gekennzeichnet

wird. Deshalb klingen so viele Ausführungen gar nicht überzeugend. Eine theoretische Sittenlehre kann rein deskriptiv sein. Eine „praktische“ kann nur normativ sein, und sie verliert ihren Lebensnerv, wenn die Normen verschwiegen werden oder gleichsam in der Luft hängen. Von diesem — allerdings grundsätzlichen — Bedenken abgesehen, ist das Buch der größten Beachtung wert, weil es in so entschiedener Weise für eine ethische Kasuistik eintritt und für eine solche auch wertvolle Beiträge liefert.

Wladimir Solovjeff, Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie. (Deutsch von Harry Köhler.) (LII u. 522 S.) Jena, Eugen Diederichs, 1916.

Nach Solovjeff ist die Moralphilosophie „ein systematischer Wegweiser für den rechten Weg bei den Wanderungen durch das Leben der Menschen und Völker“. Die Ethik hat den Zusammenhang von Religion und politischem Leben im Moralprinzip festzustellen. Ungeachtet aller soziologischen und persönlichen Verschiedenheiten, gibt es „eine unteilbare Grundlage einer allgemein menschlichen Moral“. Das „absolute Moralprinzip“ lautet: „In der vollkommenen inneren Übereinstimmung und in der Erkenntnis der absoluten Bedeutung oder des Wertes aller anderen, insofern in ihnen das Abbild und Gleichnis Gottes ist, sollst du einen möglichst vollkommenen Anteil an dem Werke der eigenen und allgemeinen Vervollkommnung nehmen, damit das Reich Gottes in der Welt vollkommen offenbar werde.“ Solovjeff gibt keine sittlichen Regeln und Einzelvorschriften, denn nach seiner Überzeugung hat die Moralphilosophie „nur jene unveräußerlichen, aus der Idee des Guten sich ergebenden Bedingungen im Auge, ohne deren Erfüllung keine gegebene Organisation moralisch sein kann“. Weil durchaus mystisch gerichtet, ist der wissenschaftliche Wert des Werkes sehr gering. Aber die anregenden Gesichtspunkte, die teilweise treffende Kritik (z. B. über Kant und Mill) und der edle Geist, von dem das Buch erfüllt ist, machen es dennoch zu einer wertvollen Bereicherung der ethischen Literatur, und wir müssen dem Übersetzer und Verleger dankbar dafür sein.

Hans Freyer, Antäus. Grundlegung einer Ethik des bewußten Lebens. (94 S.) Jena, Eugen Diederichs, 1918.

Jede andere Bezeichnung wäre zutreffender als „Grundlegung“. Es handelt sich um eine rhetorisch-schwungvolle und formschöne in tiefe Mystik getauchte Betrachtung über das Sittliche. „Eine Ethik ist eine wahre Prophetie“, schreibt der Verfasser. Wer mystische Neigungen hat, mag sich an derlei erfreuen, d. h. ästhetisch erbauen. Mit einer Förderung der ethischen Probleme, wie man sie wohl von einer „Grundlegung“ erwarten darf, hat es aber nicht das geringste zu tun.

Soziologische Abteilung.

Herausgegeben von **Gottfried Salomon.**

I.

La Psycho-Sociologie en France.

Etude sur les rapports de la psychologie et de la sociologie, en France, depuis Auguste Comte.

Par

G. L. Duprat (Genf).

1. Psychologie sociale et Psycho-sociologie.

Le terme „psychologie sociale“ prête à équivoque: Durkheim l'a adopté parfois, mais pour opposer plus nettement la sociologie à la psychologie. „Mettre la sociologie en dehors de la psychologie individuelle, écrivait-il en 1901[1]), c'était simplement dire qu'elle constituait une psychologie sociale, ayant son objet propre et une méthode distincte.“ Mais ce n'était point du tout dire que l'on chercherait l'explication des phénomènes sociaux dans l'étude de fonctions analogues à celles qu'étudient les psychologues: Durkheim a eu soin de répéter que „les états qui constituent la conscience collective diffèrent spécifiquement de ceux qui constituent les consciences particulières: cette spécificité leur vient de ce qu'ils ne sont pas formés des mêmes éléments“[2]). Ce qui caractérise le „sociologisme français“, c'est tout d'abord son attitude à l'égard de la psychologie: „La sociologie n'est pas un corollaire de la psychologie. C'est dans la nature de la société elle-même qu'il faut aller chercher l'explication de la vie sociale[3]).“ La séparation est donc

---

[1]) Durkheim, Lettre publiée dans la Revue philosophique, décembre 1901.

[2]) Ibid., „Règles de la méthode sociologique“, p. 127—128, note (Paris, Alcan, 1895).

[3]) Ibid., Règles, p. 125.

bien nette entre la „psychologie sociale“ telle que l'entend l'école de Durkheim, et qui a pour objet les états de la conscience collective antérieure aux consciences inividuelles, — et la psychologie proprement dite qui a pour objet les phénomènes „résultant de la nature de l'être organico-psychique pris isolément“.

Pour d'autres que Durkheim et ses disciples les plus fidèles le terme „psychologie sociale“ avait une tout autre portée: il indiquait une parenté ou une analogie entre l'étude des fonctions psychiques et celle des fonctions sociales: on parlait d'une „âme“ des peuples et même des foules, et de même qu'on avait cherché ailleurs[1]), à établir des analogies bio-sociologiques, on se complaisait à établir des analogies, voire un parallélisme psycho-sociologique. Il en est résulté de fréquents malentendus et des oppositions d'autant plus vives qu'on a exagéré de part et d'autre l'incompréhension réciproque. Les psychologues ont reproché à Durkheim son exclusivisme sociologique; ils ont feint de chercher en vain à concevoir une société qui ne pût pas se résoudre en association de consciences personnelles et ils ont triomphé aisément par la critique parfois acerbe d'une sorte d'hypostase sociale animant les individus. Les sociologues ont reproché aux psychologues de ne pas voir les transformations que la solidarité sociale[2]) impose aux processus psychiques presque les plus élémentaires, et d'en rester[3]) à la conception métaphysique d'âmes descendues du ciel toutes formées ou pourvues de „facultés“ prêtes à se développer indépendamment de toutes conditions sociales. Certains philosophes reprochent à Durkheim d'avoir tenté une explication sociologique de la raison, des sentiments religieux et moraux, de tout ce que la psychologie traditionnelle considère comme inné ou a priori, et même des sociologues regrettent que le „sociologisme français“ ait „fait de la chose qu'est la société un sujet qui impose à tous les autres l'adoption de ses formes essentielles de pensée“)[4]. On sent que le conflit existe non pas tant entre hommes de science qu'entre hommes de foi, les adversaires du positivisme prenant

---

[1]) Cf. R. Worms, „Organisme et Societé“.

[2]) Cf. Duprat, „La solidarité sociale“ (Paris, Doin, 1907).

[3]) Malgré les apparences.

[4]) D'après M. G. Richard, cf. Duprat, „L'Orientation actuelle de la Sociologie en France“, p. 13 (Paris, Giard, 1923).

presque tous parti pour la psychologie contre la sociologie, au risque de ruiner toute véritable psychologie sociale.

D'aucuns nient l'existence même de la sociologie en tant que science; mais ce sont trop évidemment de ces spécialistes déjà stigmatisés par A. Comte, pour lesquels rien n'a de valeur en dehors de leurs études propres. La plupart des empiristes s'en tiennent à la conception de Stuart Mill, pour qui „les êtres humains en société n'ont pas d'autres propriétés que celles qui dérivent des lois naturelles de l'individu et peuvent s'y résoudre". Aussi acceptent-ils le terme „psychologie sociale" comme une indication de leur dessein de „ramener la sociologie elle-même à la psychologie individuelle"[1]. „A nos yeux, écrit M. Palante, c'est à cette dernière qu'il faut toujours en revenir. Elle reste, qu'on le veuille ou non, la clef qui ouvre toutes les portes. L'énergie sociale par excellence reste toujours le psychisme, non le psychisme collectif dont parle M. de Roberty, mais le psychisme tout court ou psychisme individuel." Il s'agit donc en psychologie sociale d'étudier „le contenu psychologique des groupes", les „idées, les croyances, les désirs, dans lesquels se résolvent et „se traduisent finalement tous les phénomènes statiques dont se compose la vie des sociétés"[2].

Cependant une forme spéciale de „psychologie collective" paraît avoir eu le plus de succès auprès du public semi-lettré, semi-scientiste de notre époque; c'est l'étude, plutôt superficielle, mais attrayante, du caractère des peuples ou des partis politiques, ou des collectivités de divers ordres. On revient, parfois sans s'en douter, à une conception féconde de Hume[3] et de J. Stuart Mill[4], celle de l'analyse du „caractère national ajouté au caractère personnel propre à chaque individu", d'une Ethologie non seulement individuelle, mais collective, ayant pour objet les „qualités caractéristiques de chaque nation ou de chaque âge historique", des habitudes de chaque collectivité, considérées comme les véri-

---

[1] Palante, „Précis de sociologie", p. 4 (Paris, Alcan, 1901).

[2] Id., Ibid., p. 3.

[3] Hume, „Essais moraux et politiques", Essai sur le caractère des Nations.

[4] Stuart Mill, „Logique des sciences sociales", livre VI, ch. 5, 7 et 9. Cf. Duprat, „Introduction historique à la psychologie sociale" (Paris, Giard et Brière, 1919), p. 15—20.

tables causes des différences constatées quand on passe d'un milie social à un autre et d'une époque à une autre. Il n'est pas bie sûr que les „essayistes", dont A. Fouillée nous fournira le type aient rendu suffisamment hommage à leurs prédécesseurs anglai et à leur premier inspirateur français, Montesquieu; ils se son peut-être inspirés surtout de l'idée de „race", mise en valeu non sans exagération par l'école anthropo-sociologique issue d Gobineau; ils ont aussi suivi certaines traditions françaises plutô littéraires, désireux de faire des „portraits génériques" où entr „une part de divination d'après des données exactes"[1]. Le cham de la psychologie sociale s'est trouvé ainsi très étendu, au détrimen sans doute de la valeur scientifique des recherches, mais au profi d'un certain retentissement de l'idée-mère, d'autant mieux accueilli en bien des milieux que les conceptions politiques, économique religieuses, esthétiques, éducatives, juridiques même, y trouven la source d'une confirmation ou d'une transformation.

L'état actuel des études psycho-sociologiques en France es donc celui d'une ébauche de connaissance scientifique, dont le progrès sont retardés par des divergences de vues doctrinales e par un manque de discipline méthodologique. Il faut arriver l plus tôt possible à définir nettement la psychologie et la sociologi à circonscrire objectivement leurs domaines bien distincts, à dissipe certains malentendus, à détruire une conception confuse relativ à l'„individu", — afin que, comme entre la biologie et la psycho logie on a constitué une psychologie physiologique qui a perm à la psychologie proprement dite de réaliser de trés grands progrè de même entre la psychologie expérimentale et la sociologie prenn place une psycho-sociologie vraiment utile à l'explication des phéno mènes de la vie collective[2].

2. Les conditions psychologiques de la vie sociale.

A. Comte, à qui l'on a fréquemment reproché d'avoir élimi la psychologie du tableau des sciences principales, a cependa

---

[1] Fouillée, „Esquisse d'une psychologie des peuples européens (Paris, Alcan, 1903, 2e édit.), p. III et XI.

[2] Cf. notre „Psychologie sociale" (Paris, Doin, Enc. scient., 192 où nous avons essayé de faire la délimitation des deux sciences et d réaliser en partie l'intermédiaire.

bien indiqué la nécessité pour le sociologue de tenir compte des données de la „physiologie intellectuelle et morale“ qu'il rattachait à la „phrénologie physiologique“: il est des „conditions intellectuelles et morales de l'existence humaine, qui, quoique plus difficiles à apprécier et par suite moins connues jusqu'ici que ses conditions matérielles ne sont certainement au fond ni moins réelles, ni moins impérieuses“[1]). L'état social procure à l'homme un „développement plus ou moins étendu de ses dispositions caractéristiques“; mais il ne peut „jamais altérer leur nature, ni par conséquent créer ou détruire des facultés quelconques ou seulement intervertir leur mutuelle pondération primitive“[2]). — Durkheim a bien vu le danger pour son „sociologisme“ de cette conception d'A. Comte: si tout ce qui est sociologique se trouve en germe dans la nature humaine, toute l'activité sociale découle de „la tendance qui pousse l'homme à développer de plus en plus sa nature“, c'est à dire à perfectionner ses facultés psychologiques, grâce à la vie en commun: „les formes les plus complexes de la civilisation ne sont que de la vie psychique développée. C'est toujours la psychologie qui aura le dernier mot“[3]). Cependant A. Comte a conçu un développement social naturel, s'imposant aux individus: la société domine le développement psychique des individus par sa propre évolution, qui est „continue“, sans aucun renversement quelconque, et sans qu'aucun intermédiaire un peu important puisse être entièrement franchi“[4]). Il n'y a dans aucun ordre, même dans celui du développement exceptionnel des facultés intellectuelles, „aucune influence accidentelle, aucune supériorité individuelle, qui puisse transporter à une époque, par exemple, les découvertes réservées à une époque postérieure“: l'individu dépend toujours de son milieu social, au point que „les meilleurs naturels contractent nécessairement des habitudes de férocité“ en des états inférieurs de la civilisation, tandis que des natures inférieures s'en affranchissent dans une société plus avancée[5]). On ne peut donc pas nier que le fondateur

---

[1]) A. Comte, Cours de philosophie positive, Phys. sociale, 49e leçon.

[2]) A. Comte, loc. cit.

[3]) Durkheim, „Règles de la méthode sociolog.“, p. 121, 122.

[4]) A. Comte, loc. cit.

[5]) A. Comte, 48e leçon. On ne saurait oublier que d'après

de la sociologie ait fait une large part au déterminisme sociologique: il a opposé à une théorie fort répandue sur la complète indépendance de „l'individu de génie" l'inflexible soumission au progrès du milieu social. La prétendue „loi de continuité historique" peut n'être qu'une hypothèse mal fondée; le principe psycho-sociologique du développement individuel conditionné par l'évolution collective, du „germe" héréditaire et commun soumis nécessairement à l'action des facteurs sociaux, n'en est pas moins nettement posé. Réciproquement, A. Comte a formulé au point de vue méthodologique un précepte important: ne pas admettre comme hypothèse sociologique valable, „quelque puissantes que semblent d'ailleurs les inductions historiques sur lesquelles il repose, un aperçu contradictoire aux lois connues de la nature humaine". Malheureusement les exemples qu'il a donnés sont de nature à diminuer la portée du précepte, parce que les „lois" psychologiques invoquées sont loin d'être bien établies: aucun sociologue n'admettra qu'un psychologue critique ses hypothèses au nom de préjugés ou d'hypothèses aventureuses; et il sera en outre difficile pendant longtemps de préciser les exigences fondamentales de la „nature humaine" au point de vue purement psychologique (tant que subsisteront notamment les préjugés rationalistes ou innéistes).

L'empirisme associationniste a réduit au minimum les lois psychologiques fondamentales; ce qui lui a permis de faire une plus large part aux facteurs sociaux d'évolution mentale individuelle. Espinas a mis en valeur l'idée d'une „conscience sociale", née de l'association des consciences individuelles, mais réagissant sur chacune d'elles, par une sorte de perméabilité de tous les éléments de l'hyperorganisme collectif, de telle sorte que „l'individu est l'oeuvre bien plus que l'auteur de la société". C'est vraiment Espinas qui (bien avant Durkheim, à qui ses disciples ont attribué le mérite des assertions, hardies pour l'époque, de l'auteur des „Sociétés animales") a montré la spécificité des phénomènes sociaux, a proclamé „les sociétés réelles, non seulement comme ensembles de phénomènes réguliers, mais encore comme

A. Comte le grand-être Humanité domine tellement les individualités aux quelles en fait il donne naissance, qu'on ne peut voir dans les conditions bio psychiques de l'existence sociale que les conditions nécessaires, mais non suffisantes de la vie commune.

consciences existant en elles-mêmes et pour elles-mêmes". Il fut d'accord avec Marion, un moraliste-psychologue, pour signaler le caractère nouveau que prennent les idées et les sentiments, ainsi que leur organisation, quand on passe des individus isolés aux collectivités d'êtres solidaires. Il jeta les fondements de la psychologie des foules en montrant comment, même chez les animaux, les tendances, les émotions, s'amplifient et se modifient, à mesure que le nombre et le sentiment de la cohésion augmentent. De plus, il chercha toujours à rattacher les phénomènes sociaux à leurs conditions psycho-physiologiques, sans chercher à les réduire à de simples effets de facteurs aussi manifestement insuffisants[1]).

Tarde s'est montré, tout en se rattachant à la psychologie associationniste comme Espinas, particulièrement enclin à un „monadisme social" qui eût répug néà l'auteur des „sociétés animales" et des „origines de la technologie". Tarde a pris pour point de départ le postulat spiritualiste de la „diversité radicale des personnes", en opposition avec le postulat spencérien de la différenciation automatique et de la division fatale du travail social; il n'a pas admis une „chose sociale" ou une „réalité" se constituant au-dessus des individus et parvenant à réaliser une conscience collective; il à été nettement individualiste en sociologie, ce qui a fait son originalité[2]). Sans doute, „en s'extériorisant hors de nous, en se réflétant dans des esprits étrangers, l'état d'âme de chacun de nous dans la mesure où nous sommes influents, s'objective et se réalise", et il en résulte, si l'on veut, „un lien pour la vie sociale entre ses unités composantes", mais ce lien est tout différent de celui que réalise l'organisme vivant; il est plus réel, plus profond, plus souple, plus solide à la fois et plutôt „inter-spirituel". „Le vrai lien social est l'action subjective mutualisée par la sympathie"[3]). On considère d'ordinaire la doctrine de Tarde comme dominée par une théorie de l'imitation; elle est bien

---

1) Cf. Espinas, „Les sociétés animales" (Paris, Alcan, 1878); „Etre ou ne pas être" (Revue philosophique, 1901); „Les origines de la technologie" (Paris, Alcan, 1898).

2) Cf. Carde, „Etude de psychologie sociale"; „Les lois sociales"; Esquisse d'une sociologie (Paris, Alcan) (Paris, Giard et Brière).

3) Tarde, „Les transformations du pouvoir" (Paris, Alcan, 1909), p. 187.

plutôt celle „des initiatives individuelles contagieuses, c'est à dire imitées"[1]). Tout individu est originairement agen indépendant, et cependant producteur d'„énergie sociale"; la vi collective n'est que „la distribution changeante d'une certain somme de croyances et de désirs dans les divers canaux dela langu de la religion, de la science, de l'industrie, du droit, etc.?". Si „tou n'est socialement qu'inventions et imitations", encore faut-il recon naître que „celles-ci sont les fleuves dont celles-là sont les mon tagnes"[2]). Quant à l'„esprit social", il est au plus un effet d l'imitation; il „consiste dans la répétition même des modes d'ass ciation plus ou moins systématique qui constituent les états d conscience personnels"; il n'a donc pas d'existence en dehors de individus; il est comme la coutume ou la mode un produit de l répétition, qui en vertu de la loi d'habitude peut donner le senti ment de la contrainte. Qu'on n'aille donc pas chercher l'origin et les facteurs de la vie sociale en dehors des croyances, de besoins, des désirs, qui ont pour point de départ des invention des découvertes, „sources intermittentes d'où jaillissent de temp en temps, par propagation imitative, de nouvelles croyances de nouveaux désirs, de nouveaux principes et de nouveau intérêts"[3]).

L'imitation „socialise" les processus originairement individuel l'imitateur „individualise" à son tour les effets des processus sociau placé au point de rencontre des courants divers d'imitation, il sub le choc des forces opposées et il est amené par une nécessité psych logique à chercher l'unification ou l'harmonie: ainsi naît la „logiqu sociale". Car l'effort commun fait que tous visent à l'élaborati d'un vaste systême de conciliations, „obtenues par une longue sui de duels et d'accouplements logiques, de substitutions et d'accumu làtions d'idées et de besoins". Le „chaos des contradictions" q est la conséquence de la diversité radicale des agents de vie social fait place peu à peu à l'accord instable et relatif, grâce à l'imitatio à la suggestion, à la subordination, à l'adaptation. La logiqu sociale ne diffère de la logique individuelle que parce qu'elle about

[1]) Id. „Transf. du pouvoir", p. 247.

[2]) Tarde, „Lois de l'imitation", k. 3; cf. p. 165—175.

[3]) Id. „Transf. du pouvoir", p. 198; „La réalité sociale", in Rev philosophique, 1901, T. LII, p. 461.

non pas comme celle-ci à l'élimination des contradictions intra-mentales ou „intra-cérébrales", mais à l'éviction passagère des plus graves *oppositions inter-mentales*. D'ailleurs „la logique dans les deux sens vit d'inconséquences... Il n'est pas besoin de recourir aux prestidigitations de Hegel pour expliquer cette antinomie... La logique et la téléologie se bornent à régler la manière dont la croyance et le désir une fois produits, doivent se répartir entre les idées pour atteindre au maximum et à l'équilibre demandés"; mais l'élimination de toute contradiction entre les croyances ou les désirs distribués contribuerait à tarir leur source"; il faut donc un „renouvellement continuel" qui ne peut être obtenu que par „des dissidences et des oppositions"[1]). Tarde justifie ainsi par un *besoin social* la persistance des influences „extra-logiques": à mesure qu'un peuple se civilise, sa manière d'imiter devient de moins en moins volontaire, consciente, réfléchie, raisonnable; de plus „toutes les passions l'emportent en contagiosité imitative sur les simples appétits", par conséquent sur les besoins et désirs les plus plausibles: d'où une source importante d'imitations illogiques; on imite les supérieurs sans raison valable de le faire et souvent sans être capable d'imiter leurs moyens de parvenir aux fins que leur exemple a fait adopter; enfin, les „survivances coutumières" font que des modes d'activité sociale sont conservés alors qu'ils ne correspondent plus à aucun besoin ou qu'ils sont en opposition avec de nouvelles conceptions de la vie collective.

Peut-on dire dès lors que Tarde a „ramené" à des facteurs *psychologiques* tous les fondements de la vie sociale? Ce serait se faire singulièrement illusion: on ne le pourrait que grâce à la confusion, longtemps entretenue par la plupart des sociologues eux-mêmes, qui ont assimilé *individuel* et psychologique. „Prenant l'effet pour la cause, dit Durkheim, il leur est arrivé très souvent d'assigner comme conditions déterminantes aux phénomènes sociaux certains états psychiques, relativement définis et spéciaux, mais qui en fait en sont les conséquences[3])." Rappelons ce qu'Espinas

[1]) Tarde, „La logique sociale", p. 82.

[2]) Tarde, „Lois de l'imitation" (Paris, Alcan, 1904, 4e éd.), ch. VI et VII.

[3]) Durkheim, „Règles de la méthode sociologique", p. 141.

avait fort justement dit de l'individu „oeuvre bien plutôt qu'aute de la société" (C'était au fond la pensée d'Auguste Comte, quan il faisait de la famille la „cellule sociale" et du grand-être Humani la réalité suprême). Les croyances, les désirs, les inventions mêm dont Tarde fait comme les sources alpestres d'où partent les couran d'imitation, sont en chaque individu des effets de sa nature prop façonnée par l'hérédité et par toutes les suggestions sociales; sont des modes du „socius" qu'est tout „ego"[1]), selon le mot fort jus de Baldwin,. L'analyse dite psychologique de l'individu sociab est une analyse de faits sociaux, de conséquences personnelles la vie collective: les psychologues ont eu le tort de ne pas s'en ape cevoir. Tarde pouvait d'autant moins y contredire qu'il ava fort bien montré l'„individualisation" des processus sociaux. a fait surtout de la sociologie, et peu ou point de psychologie vé table. Où trouver dans son oeuvre une étude tant soit peu détaill de physiologie mentale? Il n'a pas même décrit en psycholog les processus de l'imitation, de la suggestion, de la croyance, l'invention, du désir, de la passion, de l'admiration, etc. La „v mentale" nous est présentée par lui comme „une suggestion de cellu à cellule cérébrale"[2]); c'est paraphraser la conception associatio niste, sans y rien ajouter, car il déclare ignorer l'„essence" de cet prétendue suggestion. C'est en sociologue qu'il parle de l'état soci comme d'un „état hypnotique, d'une forme du rêve, rêve de com mande et rêve d'action", et qu'il ajoute: „n'avoir que des idé suggérées et les croire spontanées: telle est l'illusion propre a somnambule et aussi bien à l'homme social"[3]). N'est-ce pas sing lièrement se rapprocher de la doctrine de la contrainte, fait soci fondamental d'après Durkheim? — En outre certaines „lois l'imitation", telles que Tarde les a formulées semblent ne p correspondre aux lois psychologiques: telle est la „loi" selon laque „la marche de l'imitation se fait du dedans au dehors de l'homme dans bien des cas de suggestion c'est l'attitude imposée qui déte mine un développement mental qui va du dehors au dedans. I

---

[1]) Baldwin, „Interprétation morale et sociale des lois du dév loppement mental", trad. Duprat (Paris, Giard et Brière, 1900).

[2]) Tarde, op. cit., p. 82.

[3]) Ibid., p. 83.

même pour „l'imitation des buts précédant celle des moyens": on peut constater que les moyens sont souvent imités, par sympathie, mise à l'unisson spontanée, dans l'ignorance même des fins. Les „survivances" montrent bien plus que „la tendance de l'homme, à imiter le passé" la puissance de l'automatisme psychologique, qui est la véritable base du conservatisme social . . .

Nous sommes donc obligés de reconnaître que Tarde a fait beaucoup moins qu'on ne le suppose généralement pour une véritable psycho-sociologie. Les conditions psychologiques de la vie sociale, qu'il nous importe d'établir, ne peuvent être déterminées que par des lois de physiologie mentale, selon lesquelles tout être social invente, découvre, croit, imite, devient plus ou moins conscient, suggestible, capable d'avoir un vouloir et d'affirmer son caractère, voire de le former, d'effectuer une synthèse libre ou contrainte d'images, d'idées, de sentiments, de souvenirs, d'habitudes ou aptitudes, — quelles que soient les circonstances sociales, ou du moins dans des conditions sociales communes à tous les civilisés ou à tous les sauvages, — aux différents âges et dans les divers états physiologiques, normaux ou anormaux. Voilà ce qui n'a pas encore été fait en France d'une façon satisfaisante, et que notre „Psychologie sociale" n'a pu qu'esquisser.

3. Psycho-sociologie politique et économique.

Si l'on entend par „psychologie sociale" une analyse descriptive des diverses mentalités collectives, en vue de l'explication des transformations que subissent les institutions et les aspects ou les fonctions de la vie commune, par les tendances les plus constantes, les plus caractéristiques, des peuples et de leurs éléments constitutifs, on peut faire remonter à Montesquieu les débuts de la psychologie sociale en France. L'abbé de Saint-Pierre avait vu dans l'esprit conservateur de l'homme (cherchant à „conserver ses lois, ses coutumes, ses opinions, ses moeurs") et dans le désir humain d'augmenter biens, tranquillité, agréments, etc., „les principales sources des passions „sur lesquelles" sont fondées les sociétés petites et grandes"[1]; Montesquieu „examina les hommes" et „vit les histoires de toutes les nations n'être que les suites" des principes tirés de la nature

[1]) Abbé de Saint-Pierre, „Projet de paix perpétuelle", II, 96.

humaine, de la nature de cet être „qui se plie dans la sociét aux pensées et aux impressions des autres“[1]). L'„espri général“ dont les moeurs et les institutions dérivent“ vient de tou le passé collectif en fonction du milieu physique; s'il est modifiabl ce n'est pas artificiellement, mais c'est par l'adaptation de nouvelle manières et moeurs aux anciennes, afin de transformer lentemen le caractère collectif. Encore faut-il tenir compte des affinités d certains traits avec d'autres (comme „la gravité, l'orgueil et l paresse qui marchent généralement du même pas“).

A. Comte fut trop dominé par sa conception du sacerdoc positiviste pour étudier avec soin les caractères collectifs en vue d la politique; son sytême de politique positive manque même presqu totalement de base scientifique et porte la marque des utopies d l'époque. Il faut en venir à Taine pour trouver une analyse péné trante des facteurs de la Révolution de 1789, de l'esprit des classes des assemblées, des groupes et des masses. On a pu dire „qu'i avait bien vu et mal compris“; mais il a montré de nouveau la voi que doivent suivre les historiens pour rendre compréhensible l suite des évènements et pour rattacher les faits à leurs véritable facteurs. Il a contribué à la substitution indispensable de l „psychologie des milieux sociaux“ à celle des grands hommes, qu ne vaut que dans la mesure où elle se rattache à l'étude des con ditions sociales de leur action.

En étudiant les transformations du pouvoir, Tarde a appliqu sa théorie générale à l'évolution politique: il a montré que les pouvoir diffèrent en étendue, en profondeur, en nature, suivant les source principales dont ils tirent leur prestige, leur autorité: leur valeu dépend de la foi des collectivités ou des masses dans leur aptitud à répondre à leurs désirs ou à satisfaire leurs besoins. Les individu désireux d'exercer une action politique sont donc incités à de inventions ou à des imitations répondant le mieux possible au exigences de leurs subordonnés, qui en un sens sont leurs maître La logique sociale entraînant, comme on l'a vu, la transformatio

---

[1]) Montesquieu, „Esprit des lois“, XIX, 4, 9 et 12. — Cf. pré face et 1, 3. — Faut-il rappeler que dans les „Lettres persanes“ Monte quieu s'était montré aussi fin observateur des moeurs que des procéd de gouvernement?

d'une hétérogénéité radicale en une diversité de plus en plus harmonieuse, au moins pour quelque temps, il est naturel que le pouvoir de l'Etat devienne de plus en plus irrésistible, impersonnel, étendu, soumis à l'empire des idées plutôt que des intérêts particuliers, apte à de plus grandes entreprises et à l'exercice de nouvelles fonctions, toujours mieux coordonnées. On devine sans peine le rôle assigné par Tarde aux élites, dans l'invention politique et dans les oppositions suivies d'adaptations de plus en plus larges. Mais „le privilège de se faire obéir", qui correspond au prestige, vient tantôt de l'aptitude à créer ou à suivre des modes nouvelles, tantôt de la conformité aux coutumes: la force des gouvernements peut reposer sur des traditions respectées ou sur des innovations souhaitées; elle peut varier avec les rapports qu'ont entre elles la coutume et la mode (qui ne se concilient qu'après s'être opposées); l'imitation du supérieur peut être celle d'une véritable élite, mais aussi celle du plus fort par le nombre. C'est ainsi „qu'en temps démocratique, les noblesses sont remplacées par les grandes villes qui leur ressemblent en bien et en mal", et où l'imitation, la contagion morale, ont une „intensité proportionnée à la densité de la population et à la multiplicité multiforme des rapports de leurs habitants". De plus en plus, au lieu de suivre l'exemple du passé, on „prend exemple autour de soi": les sociétés contemporaines deviennent ainsi plus désireuses d'innovations que de conservation[1]).

La „psychologie" des partis, des sectes et des foules a été abordée par Tarde, mais développée et vulgarisée par M. Gustave Le Bon dont les nombreux ouvrages font reposer la „psychologie politique" sur „la psychologie individuelle, la psychologie des foules et enfin celle des races". Par „race", il faut entendre „les dispositions héréditaires"; le facteur „race" peut donc entrer dans le facteur „passé" qui comprend les traditions, les survivances, les „sentiments religieux, politiques ou sociaux, fixés dans l'âme des peuples". Cette âme collective „diffère tout à fait de l'âme individuelle: modes de penser, mobiles d'action, intérêts mêmes, tout les sépare". L'âme des foules est faite d'incapacité de raisonner, de simplisme, émotivité, crédulité, soumission passive

[1]) Tarde, „Transformations du pouvoir"; „Lois de l'imitation", passim.

à l'influence de la répétition, exagération des sentiments, irresponsa-bilité croissant avec la puissance du nombre, suggestibilité accru par l'influence du journal, rapidité de la contagion mentale, singulie mélange d'altruisme et d'égoisme collectif. Les assemblées on une mentalité à peine un peu plus relevée et leur niveau intellectue s'abaisse d'ordinaire quand leur nombre augmente, par neutrali-sation réciproque des valeurs au-dessus de la moyenne. L'âme de peuples est faite du mélange des esprits collectifs divers: les institu-tions en dérivent; en montrant le mode de constitution de la mentalit française ou anglaise ou américaine, on peut comprendre les moeur et idées politiques différentes des trois pays. Mais „c'est le caractèr et non l'intelligence qui joue le rôle fondamental dans la vie de peuples": l'élite intellectuelle ne peut guère avoir une influenc prépondérante, bien que tout progrès vienne des élites et des illu-minés „propagateurs de mirages". Un caractère moyen tend s'établir malgré la différenciation sociale; et „les masses tenden ainsi aujourd'hui à devenir toutes puissantes", avec leur espri niveleur, leur haine des supériorités intellectuelles et morales. Elle apportent dans leur suprématie des germes de décadence: abaisse-ment des caractères par développement de l'égoisme, diminutio de la puissance de volonté, disparition de l'esprit d'initiative e ruine des dispositions héréditaires, si lentes à se former, si prompte à se dissoudre. M. Le Bon explique le socialisme, dont il s'es constitué l'adversaire au nom de la psychologie politique, par un sorte de mysticisme, qui a entraîné des mouvements analogue à ceux du cléricalisme: même intolérance, même besoin de dogma-tisme et de soumission servile à des directives mal comprises le plu souvent, même prépondérance des états affectifs sur l'obtusio intellectuelle. Naturellement le socialisme varie selon les milieux les temps, les antécédents historiques des peuples: le collectivism étatiste est dans les pays latins le succédané de la foi dans les mon-archies centralisatrices, dans la „puissance transformatrice" de décrets du pouvoir. La force de caractère des Anglo-Saxons le met en partie à l'abri des aberrations communistes. — L'espri révolutionnaire varie aussi selon les peuples et leurs tradition leur caractère (qui ne peut changer sans que leur mode de civilisatio change): la „psychologie" de la révolution française, en parti inspirée de Taine, sert de base à une analyse des facteurs commun

de bouleversements sociaux. Le mysticisme révolutionnaire est le centre de systématisation d'états affectifs, de sentiments, de passions, de dogmes et de sophismes: le fanatisme des croyants réunis en masses ou en clubs amène des violences populaires, des „fureurs et des dévastations; l'antagonisme entre la foule et les élites tourne au profit des masses; l'intolérance „jacobine" gagne les classes dirigeantes... Le suffrage universel donne de nos jours satisfaction à l'esprit égalitaire des foules, et permet au Nombre d'exercer une véritable tyrannie[1]).

La „psychologie" des peuples a été faite par des observateurs en nombre croissant et tend à faire partie intégrante des études socio-géographiques; en dehors des monographies sur l'Angleterre, sur le Japon, l'Inde, l'Amérique, la Suisse, l'Italie, la Belgique, etc., on peut signaler ici une des oeuvres de Fouillée: l'„esquisse psychologique des peuples européens" qui met en valeur l'idée maîtresse d'un „vouloir-vivre collectif", sorte de conatus social, attaché à un „système de volontés, d'„idées-forces" communes. La „conscience nationale", toujours à l'oeuvre dans chaque pays, et surtout aux moments de crise ou de grandes manifestations politiques, dépend de la „complexion mentale" particulière de la nation, résultant de son évolution propre, dans un milieu physique et des circonstances spéciales. La théorie anthropo-sociologique des „races", supérieures ou inférieures par nature, ne paraît nullement fondée: on ne trouve par l'analyse des différents caractères collectifs aucune raison de déclarer certains peuples frappés à l'avance d'incapacité ou voués à la médiocrité, à l'anarchie, au socialisme tandis que d'autres seraient prédestinés par l'hérédité à la prédominance ou à la vertu. Mais on peut montrer par exemple comment les Grecs, plus remarquables par l'intelligence que par la puissance de volonté, plus portés à la dialectique qu'à l'action, ont succombé faute de sélection politique; — comment les Romains, à l'esprit assimilateur et équilibré, mais au tempérament bilieux et colérique, où la ten-

---

[1]) G. Le Bon, „Psychologie des foules" (Paris, Alcan, 1898); „La psychologie politique" (Paris 1917), p. 6, 29, 126; „Lois psychologiques de l'évolution des peuples" (Paris, Alcan, 1900), p. 37, 140, 191; „La révolution française et la psychologie des révolutions" (Paris, Flammarion, 1916), p. 196.

dance à la guerre s'unissait à la ténacité paysanne, devaient fair preuve d'une „volonté tour à tour contenue et déchaînée“, qu ne manque pas aux Italiens d'aujour'hui (qui ont „de secrète harmonies sous des contradictions apparentes“: ce qui entraîn la complexité parfois déconcertante de leur politique); — commen l'Anglais qui a pour „faculté fondamentale la volonté persévérante“ unit l'esprit d'initiative à la sécheresse de coeur en son individua lisme, source de ses transformations politiques dans le sens d libéralisme traditionnaliste; — comment les Allemands, „arrivé à la vie civile par la discipline des armes“ sont restés respectueu de l'autorité par une sorte de culte mystique de la force et du fait — comment les Français rieurs, moqueurs, vaniteux, sont devenu éminemment sociables, grâce à une nature expansive, communi cative... — Les remarques faites sur les caractères et tempérament collectifs, sur leurs effets, ont amené Fouillée à quelques „impor tantes lois de psychologie qui s'appliquent à la vie nationale, comm à la vie individuelle“: que les peuples comme les individus dépassen les buts qu'ils se sont d'abord posés; — qu'ils ont des sentiment et penchants fondamentaux agissant en secret et qui ne tenden à devenir clairement conscients que lorsque des idées nettes son indispensables pour „imprimer la direction ultime“; mais qu'alor les mobiles et motifs conscients masquent les véritables facteur de l'évolution morale ou politique . . .[1]).

On voit combien toute cette „psychologie collective“ aurai besoin d'être systématisée et assise sur de plus solides observation pour constituer une „science appliquée“, dérivant d'inductio légitimes. Il faudrait une Ethologie sociale, qui est à pein esquissée et dont la principale tâche serait d'établir des „lois d coexistence“ selon lesquelles des traits dominateurs du caractèr collectif entraîneraient l'apparition et la coordination des trait dérivés, pour former des synthèses régulières ou types sociaux Nous avons tenté de formuler quelques-unes de ces lois, en prenan pour point de départ l'opposition de l'expansion et de la dé

---

[1]) Fouillée, „Esquisse d'une psychologie des peuples européens“ passim (Paris, Alcan, 1903); „Psychologie du peuple français“; c Boutmy, „Psychologie politique du peuple anglais au XIXe siècle“ J. Bardoux, „Essai d'une psychologie de l'Angleterre contemporaine“

pression dans les tempéraments individuels: on peut distinguer des types collectifs caractérisés les uns par l'excitabilité ou l'émotivité, les autres par la placidité, ou par l'activité à divers degrés (turbulence, cupidité, générosité, ambition vaniteuse), d'autres par la tendance à la contemplation, ou à la spéculation. Généralement un peuple comprend des éléments ou unités collectives de caractères différents: la connaissance du degré d'assimilation ou d'interdépendance, de cohésion ou d'opposition de ces multiples facteurs permet de déduire les effets de l'amalgame, lorsque ceux des caractères en présence sont établis[1]).

La vie économique est trop étroitement rattachée à la vie politique pour que les études de psychologie sociale n'aient pas eu leur retentissement sur les théories nouvelles de l'Economie politique et surtout de l'Economie sociale. Tarde a montré[2]) comment la valeur économique, comme toutes les valeurs de la vie collective, dépend des opinions, des croyances, des désirs et besoins, de la coutume et de la mode de la confiance contagieuse dans l'aptitude d'un produit à répondre à certaines tendances ou passions. — M. Bouglé a signalé l'opposition faite par les „économistes" à toute psychologie ou sociologie économique, par suite surtout du désir de conserver un privilège parmi les observateurs de faits sociaux, les faits économiques étant supposés plus „matériels", plus mesurables et à relations plus stables que les autres (bien qu'ils ne paraissent tels qu'à cause de la façon de les étudier, en ne tenant pas compte des facteurs pschologiques de la valeur). M. Bouglé a rappelé avec raison la théorie de Fourier: „l'organisation complexe de son phalanstère n'est que la traduction extérieure de la diversité des mobiles que découvre dans les âmes l'inventeur de la cabaliste, de la composite, de la papillonne". Les conceptions fouriéristes peuvent paraître bizarres; elles recouvrent une idée qui de nos jours prend une forme très positive: celle de la considé-

[1]) Duprat, „La psychologie sociale" (Paris, Doin, 1920), chap. VIII et IX.

[2]) Tarde, „Psychologie économique". — „L'Economie politique" n'a plus qu'une existence fort contestée depuis Auguste Comte et surtout depuis Durkheim, qui fit entrer dans la Sociologie l'étude des rapports économiques, et par la même les rattacha à la Psychologie sociale.

ration indispensable du „facteur humain“, tant dans la production que dans la consommation. Si d'une part „les valeurs économiques sont affaire d'opinion, étant entendu que l'opinion dont on parle n'est nullement chose instable et fantaisie arbitraire, que c'est l'ensemble des idées et sentiments qui s'imposent dans un pays et dans un temps à la conscience collective et s'expriment par des jugements de valeur impératifs[1])“, d'autre part les mobiles proprement économiques, les intérêts collectifs et particuliers touchant à la vie matérielle, ne sont pas les seuls facteurs de la production, de l'activité laborieuse; il faut tenir compte de toutes les aspirations des travailleurs, du goût au labeur, du désir de dignité, d'indépendance de chaque coopérateur, bref de la diversité des conditions psycho-sociologiques de l'activité industrielle ou agricole. „L'opinion prévaut“, dit M. Bouglé, à propos de la tâche nouvelle de l'Economie sociale, „qu'il importe de défendre systématiquement les valeurs idéales contre l'emprise économique“. N'est-ce pas au nom des droits de la nature humaine, foncièrement la même chez tous les producteurs et consommateurs? Le taylorisme (critiqué par M. Lahy, en psychologue qui se préoccupe des répercussions de la fatigue due à la mauvaise organisation du travail sur la productivité et l'entrain de l'ouvrier) tient compte sans doute du „facteur humain“, mais pour augmenter le rendement; en France, on fait la psycho-physiologie du travail pour permettre à l'organisation économique et sociale de tenir compte de tous les sentiments, de tous les facteurs de santé morale et de joie, d'entretien de l'énergie psychique, véritable source de production intense[2]).

4. Psycho-sociologie religieuse, morale, juridique, esthétique, intellectuelle et éducative.

A mesure que la métaphysique perdait de son ancienne suprématie sur la psychologie, en France, la sociologie gagnait le terrain perdu par la dialectique vaine et la spéculation aventureuse

---

[1]) C. Bouglé, „Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs“ (Paris, Colin, 1922). p. III; cf. p. 109, „Une chose est sûre en tout cas: c'est que le niveau de vie est par dessus tout affaire d'opinion“.

[2]) C. Bouglé, p. 120; Lahy, Le système Taylor et la physiologie du travail professionnel“, Paris 1921.

au point d'être suspectée d'envahir, avec Durkheim, le domaine réservé à la foi morale et religieuse. Les théories morales qui ne tenaient pas compte des conditions psychologiques et sociales de la vie humaine apparaissent aujourd'hui comme stériles; quant aux religions, leur histoire ou leur analyse montre qu'elles dépendent en grande partie des moeurs et des aspirations des peuples, des tempéraments et caractères collectifs. Pour J. M. Guyau, „une sociologie mythique ou mystique est le fond de toutes les religions". L'homme devient religieux quand il tente de superposer à la société humaine une vie universelle, au besoin supra-cosmique, avec laquelle il cherche à entrer „en relations de pensées et d'actions". Un besoin de solidarité s'étendant le plus possible est ainsi placé à la base de la vie religieuse. Tarde a cru voir l'origine des sentiments religieux dans une „fusion des émotions les plus contraires, grâce à une température très élevée, en une émotion complexe et caractéristique: l'adoration, combinaison de respect filial et de terreur servile, amoureuse admiration de l'inconnu, ennoblissante prostration où l'âme s'exalte jusqu'à l'immolation complète de son vouloir et de son penser à l'enseignement et au commandement d'autrui, d'un autrui qu'elle finit toujours par chercher et par trouver au fond d'elle-même". La proportion des éléments qui entrent dans le sentiment religieux (crainte, espoir, amour, respect) varie selon les milieux sociaux et les individus. — On remarquera aisément combien „sociaux" sont les sentiments élémentaires que Tarde fait entrer dans le creuset individuel: Th. Ribot, dans sa „Psychologie des sentiments" avait fait oeuvre plus purement psychologique en montrant la synthèse de la peur et de l'amour. sentiments pris en général, dans le sentiment mystique, considéré indépendamment des milieux sociaux; mais la question se pose du rôle joué précisément par ces milieux dans la „fusion à une température très élevée" dont parle justement Tarde[1]).

L'art a été rapproché par Guyau et par Tarde de la religion. qui semble en réalité avoir exercé la plus grande influence sur les premières manifestations du désir humain de plaisir esthétique. L'art est un facteur de „communion des sensations et des sentiments,

---

[1]) Guyau, „L'irréligion de l'avenir"; Tarde. La logique sociale. p. 259.

dit Fouillée. Toute esthétique est une musique, en ce sens qu'ell est une réalisation d'harmonies sensibles entre les individus". Pou Guyau, „le but de l'art est la réalisation immédiate en pensé et en imagination, et immédiatement sentie, de tous n rêves de vie idéale, de vie intense et expansive"; ce but est attei avec „le sentiment sérieux et profond d'une vie individuelle accru par la relation sympathique où elle est entrée avec la vie d'autru avec la vie sociale, avec la vie universelle". Les fins sont do individuelles et sociales, les moyens psychologiques et sociaux. L psychologues ont montré comment le jeu des animaux et d hommes, le libre déploiement d'une activité musculaire et neur psychique sans autre intérêt que l'activité elle-même et le plai qu'elle procure, est l'antécédent des créations artistiques et d sentiments esthétiques. M. Ch. Lalo reconnaît la parenté de tout les formes du jeu, du luxe et de l'art, depuis la plus capricieu jusqu'à la plus organisée et la plus disciplinée, en passant par l sports et la mode. M. Bouglé estime que la „production de l'oeuv d'art, et aussi cette sorte de reproduction intérieure qu'est l'adm ration, supposent un surplus d'énergie spirituelle non encore c nalisée", qui a échappé à la contrainte sociale, bien que l'effet l'art soit à la fois d'exalter et de discipliner les forces individuell solidarisées. On ne peut donc pas séparer les facteurs psych physiologiques et les facteurs sociaux de la création et du plais esthétiques. „Les valeurs esthétiques sont (sans doute) elles aus des valeurs sociales. Cela ne donne pas pour autant le droit nier qu'elles ne supposent à leur tour certains instincts, d capacités, des aptitudes au moins virtuelles, qui seraient l'appo de la nature et sans lesquelles on conçoit difficilement comme la société éveillerait la beauté." La société est ici enco „l'atmosphère indispensable" à la synthèse constitutive de création psychique[1]).

Les controverses qui sont nées en France de la prétention certains sociologues, notamment Durkheim et M. Lévy-Bruh désireux de remplacer entièrement la morale traditionelle par

---

[1]) Guyau, „L'art au point de vue sociologique"; Lalo, „L'a et la vie sociale" (Paris, Doin, 1921); Bouglé, „Evolution des valeurs p. 254—258.

„physique des moeurs“ ont contribué à montrer la nécessité d'un fondement psycho-sociologique des règles de conduite. On a pu faire remarquer que les aspirations d'une société ou d'une unité collective constituent au moins autant que les coutumes et les moeurs une base sociale pour la constitution d'un Idéal moral réalisable; de telle sorte que la „conscience morale“ de l'individu n'est pas seulement un produit de la „conscience sociale“ réalisée, mais un facteur de la conscience sociale en puissance. Or ce qu'on appelle conscience morale n'est pas simplement comme le croyait J. J. Rousseau un „instinct“, une „immortelle et céleste voix“; c'est une synthèse de sentiments, d'idées, d'expériences plus ou moins condensées, de tendances plus ou moins conscientes, de répulsions peut-être en grande partie héréditaires ou suggérées par le milieu, l'éducation, l'exemple. Cette synthèse varie avec les individus, à proportion des différences de caractères; mais elle a dans chaque société donnée un grand nombre d'„éléments“ communs, et elle se constitue en outre selon des lois psychologiques communes. Il ne suffit pas de dire avec A. Fouillée que „les phénomènes sociaux ont besoin pour être conçus et connus d'être plus ou moins subjectivés“: l'accord se fait aisément sur ce point entre les partisans et les adversaires du sociologisme que Fouillée croyait combattre: M. Fauconnet s'efforce de montrer par exemple que le sentiment de la responsabilité est un effet subjectif de la responsabilité objective, évoluant dans la vie sociale. Il faut ajouter avec M. Bouglé que des rapports psychologiques sous-jacents sont indispensables, „rappeler la part que les instincts peuvent prendre à la formation de la moralité“ et que „nombre de sentiments qui se font reconnaître comme moraux sans l'aveu, sinon contre les traditions“ ont pour base notre structure mentale, quel que soit le rôle de la vie sociale dans leur développement. Guyau, loin „d'absorber tout entière la morale dans la sociologie“ lui assignait un principe immanent à l'individu, celui de l'expansion vitale. Nous avons pensé qu'il en était un autre très psychologique, celui de la recherche spontanée d'une unité systématique à réaliser par le sujet en même temps que d'une unité systématique de la vie sociale. Nous avons rattaché la moralité à la santé psychique et à la santé collective, estimant à l'encontre d'une conception fort discutée de Durkheim que l'anormal ne peut pas être ramené à une simple

dissidence sociale, que la vie morale est avant tout la réalisatio du normal psychologique et sociologique[1]).

Les questions de droit touchent de très près aux problèm de la morale. Sans doute les normes juridiques et leurs applicatio reposent avant tout sur les coutumes et les traditions, et nul n contestera le caractère sociologique de l'évolution du droit, d facteurs de sa transformation, que Tarde et Durkheim ont étudi à leurs points de vue si différents. Mais sous les coutumes, l traditions, les usages, les moeurs, qui fondent les droits, sous l contrats qui les précisent ou les étendent, il y a toujours la natu humaine avec ses exigences, nées de l'inévitable constitution personnalités cherchant une relative autonomie (sans qu'il so nécessaire de faire intervenir une prétendue liberté, dont le conce serait plutôt metaphysique). On peut chercher dans le „potlatch“ la première manifestation d'une tendance sociale aux contra collectifs; mais le besoin de réciprocité est un effet de notre co stitution mentale, comme la sympathie; et la tendance à protége à défendre son semblable, ainsi qu'à rechercher la protection d'autru bien qu'inséparable tout d'abord des habitudes de la vie grégair suppose une imagination vive, surexcitée par une attention exclusiv portée sur son semblable, selon des lois psychologiques bien connue

Le droit criminel a soulevé en France comme ailleurs d'arde tes discussions sur les conditions psychologiques de la responsabilit de la „témibilité“, de l'efficacité des répressions et des correction Au point de vue sociologique la peine est un effet de la réactio d'abord passionnelle, de l'agrégat froissé, ensuite de la défen

---

[1]) Cf. Fouillée, „Les éléments sociologiques de la morale“ (Par Alcan, 1905), p. 243sqq.; Guyau, „Esquisse d'une morale sa obligation ni sanction“; „L'irréligion de l'avenir“; Lévy-Bruh „La morale et la science des moeurs“; G. Belot, „Etudes de mora positive“ 1907; Bouglé, op. cit. p. 148; Fauconnet, „La respon abilité“ (1920); Duprat, „La morale psycho-sociologique“, 2e éd (Paris, Doin, 1913); „L'Instabilité mentale“ (1899); „Les causes social de la folie“ (1901); „Le mensonge“, 2e ed. (1910); „L'orientati actuelle de la sociologie en France“ (1922).

[2]) Le „potlatch“ est essentiellement, chez les Indiens de la C lombie britannique, une cérémonie aboutissant à la sanction religieu d'un contrat solennel de prestations réciproques.

sociale, finalement de la tendance à la reconstitution de l'équilibre détruit: Durkheim l'a bien montré; mais la réaction passionnelle suppose l'entrée en jeu d'une nature humaine spontanément portée au maintien du système de ses croyances et désirs, de ses habitudes, si simples soient-elles; et l'explication psychologique est nécessaire ici, comme partout ailleurs. Quant à la „psychologie du délinquant ou du criminel“, qui a fait l'objet de nombreuses études de la part des criminalistes ou moralistes (tels que M.M. Maxwell, Joly, G. Richard, après Tarde et Grasset), il va sans dire que si elle doit tenir compte des facteurs sociaux et même de la responsabilité collective, elle doit aussi se fonder sur la pathologie et la physiologie mentales, du déséquilibre psychique (dû aux passions, à la faiblesse du vouloir, à la puissance de l'imagination, etc.). Et l'étude des moyens de répression ou d'amendement des coupables, qui doit servir de base à la législation pénale, ne peut être entreprise qu'avec le concours tant des psychologues (appliquant les lois de la suggestion, de la formation des sentiments et du caractère) que des sociologues (déterminant les exigences et les ressources du milieu et des forces sociales qui s'arrogent le droit de punir ou de redresser[1]).

L'éducation, comme la rééducation des criminels, des délinquants et autres anormaux, est évidemment oeuvre sociale. Elle répond à un besoin de conservation des bases de la vie collective; elle a pour point de départ l'„hérédité sociale“, qui est assurée d'abord par l'imitation spontanée, puis contrainte, et ensuite par la transmission des idées, croyances, sentiments. Cependant la plupart des théoriciens français de l'éducation ont surtout insisté sur les conditions psychologiques de la formation des intelligences, des coeurs et des volontés et ont visé surtout des fins „morales“

---

[1]) Cf. Tarde, „Les transformations du droit“; „La criminalité comparée“; „La philosophie pénale“; Tanon, „L'évolution du droit et la conscience sociale“ (Paris, Alcan, 1905); Proal, „La criminalité politique“; „Le crime et la peine“; „Le crime et le suicide passionnel“ (1900); Garçon, „Le droit pénal“ (Paris, Payot, 1922); Joly, „L'enfance criminelle“; Duprat, „La criminalité dans l'adolescence“ (Paris, Alcan, 1909); Saleilles, „L'individualisation de la peine“; Davy, „La foi jurée“; Durkheim, „La division du travail social“; Maxwell, „Le crime et la société“ (Paris, Flammarion).

plutôt que largement sociales[1]). M. G. Le Bon ne s'est préoccu des conditions sociales de l'éducation qu'après avoir formulé d préceptes fondés sur des aperçus psychologiques; quand il a c constater l'insuffisance de l'Université par rapport à la grande de la tâche, il a essayé d'expliquer les défauts qu'il apercevait, que Boutroux n'avait pas manqué de signaler: notamment l'espr de routine, le respect exagéré des formes léguées par le passé. Alo que chaque période de l'histoire des peuples réclame une éducati nouvelle, parce que le milieu change et que naissent de nouvell nécessités, les organes sociaux d'éducation ne savent pas évoluer N'est-ce pas à la fois parce que l'esprit collectif s'effraie aiséme de toute innovation éducative, surtout dans les nations traditionn listes, et parce que les grandes „corporations enseignantes", hériti du clergé, sont vouées par leur mode de recrutement et par la pr paration scolastique des maîtres, à une sorte d'automatisme[2])?

L'éducation, heureuse ou malsaine, par la publication, le journa la conférence, le livre, n'a pas manqué d'attirer l'attention d sociologues: le développement exceptionnellement rapide des mod de „publicité", l'action exercée sur le public par les informatio de la presse quotidienne, par la diffusion du roman, et surtout roman-feuilleton, sont des faits sociaux de très haute importan au point de vue soit politique soit économique ou moral. La soci bilité générale a été accrue et aussi „le capital intellectuel" mis commun, „principe de rapprochement" et „condition de l'enten sociale" d'après M. Bouglé comme d'après A. Comte. Ces fai sociaux relèvent en partie de la suggestion, de l'attention sélecti de la croyance, de l'habitude ou de la répétition, et d'autres phén mènes psychologiques encore. C'est à peine si l'on commence France à étudier sérieusement les processus psycho-sociologiqu par lesquels s'établit dans l'opinion publique une „échelle d

---

[1]) Cf. „L'éducation morale dans l'Université" par divers et „E seignement et Democratie" (Paris. Alcan).

[2]) Cf. Guyau, „Education et hérédité"; G. Le Bon, „Psych logie de l'éducation"; „Psychologie politique, p. 108; Bouglé, op. ci Boutroux, „L'école et la vie", cité par Duprat, „Education de volonté et des facultés logiques" (Paris, Doin, 1920); Durkhei „Pédagogie et sociologie"; G. Richard. „Pédagogie expérimental (1911).

valeurs", que trop souvent l'on „dresse" les enfants, les adolescents et même les adultes qui manquent de sens critique, à observer scrupuleusement[1]).

La science positive seule paraît depuis A. Comte pouvoir fournir une base „objective" à l'instruction générale. Elle est éminemment un produit de la vie sociale et un facteur de cohésion, de solidarité, par l'interdépendance intellectuelle qu'elle entraîne. Personne ne paraît estimer que les conditions psychologiques de la découverte, de la systématisation des pensées, de la vérification expérimentale, de l'induction et des combinaisons logiques, soient sans importance; et l'on peut signaler le développement pris en France par les études de logique fondées sur la psychologie, dont M. Goblot a donné un intéressant spécimen. D'autre part, il importe de reconnaître la portée des conditions sociales dans lesquelles la science progresse: d'incessantes transformations de la vie collective sont nécessaires pour ramener les hommes à l'exercice de la pensée libre, condition de la découverte scientifique, de la critique des dogmes et des hypothèses[2]).

La science et la propagation des idées scientifiques ont pour condition le langage, dont l'étude psycho-sociologique a fait elle aussi l'objet de nombreuses recherches. Tarde n'a pas eu de peine à montrer que la langue est „phénomène d'imitation"; mais il a été moins heureux en essayant de soutenir la thèse individualiste du langage dû à un besoin de communiquer avec ses semblables, „donnant lieu dans une famille unique aux premières manifestations linguistiques", pour que, de ce point privilégié et seul au monde, l'„exemple de cette innovation féconde se répande très vite, et procure un avantage si marqué aux familles parlantes que les familles muettes n'ont pas tardé à disparaître"[3]). M. Levy-Bruhl, sans vouloir entrer dans le détail d'une explication génétique des premiers langages humains, a montré dans le „mouvement des mains" comme le berceau dans lequel „le langage et la pensée des primitifs étaient inséparables". Il convient en effet de partir des „concepts manuels", qui sont plus que des gestes, car ils corre-

---

[1]) S. Anmerkung 2 S. 156.

[2]) Bouglé, op. cit., p. 49.

[3]) Tarde, „Lois de l'imitation", p. 277, note.

spondent à des ébauches schématiques d'actions ou d'adaptation communes: on peut aujourd'hui éliminer les vagues théories d'u „instinct" ou d'une notion „innée" du rapport entre signe et chos signifiée, pour adopter une explication psycho-sociologique, fondé sur l'observation de l'émotivité contagieuse, avec sa productio de mimiques, gestes, cris, éveillant par sympathie la tendance l'aide, à la protection, au concours, et sur le schématisme spontané sorte de description sommaire, par gesticulation ou attitudes, d l'acte à accomplir ou de la situation perçue, de l'adaptation psycho motrice, qui est la base communicable de la perception et d concept[1]). Les modes de propagation, d'opposition, d'adaptatio réciproque et de fusion, de triomphe et de disparition des dialectes originairement aussi divers que les tempéraments et les occupation collectives, ont été longuement étudiés par Tarde et M. Lévy Bruhl, au point de vue sociologique.

5. Conclusion.

Nous sommes ramenés par l'étude psycho-sociologique de formes primitives du langage et de la pensée, des sentiments et d l'action, au coeur même du problème qui a passionné psychologue et sociologues français de ce dernier quart-de-siècle. Peut-on dissocie les explications psychologiques et les explications sociologiques Ne faut-il pas toujours chercher dans la nature psychique com mune la base des diverses natures sociales? M. Levy-Bruh prend pour point de départ des „représentations collectives" qu d'après lui „ne dépendent pas de l'individu pour exister" n'„obéissent pas aux lois de la psychologie fondée su l'analyse du sujet individuel". Il faut d'ailleurs entendre pa „représentations collectives" des processus psychiques fort pe différenciés, plus affectifs et moteurs que représentatifs[2]). Ils son dominés chez les „primitifs" par une „mentalité mystique" qu M. Lévy-Bruhl estime due au milieu social, à la participatio vécue, qui impose sa forme à la pensée prélogique[3]). Mais qui n

[1]) Bouglé, op. cit., p. 49.

[2]) Lévy-Bruhl, „Les fonctions mentales dans les sociétés primi tives", p. 178; cf. Duprat, „Psychologie sociale", ch. V; Tarde „Logique sociale", p. 254—180.

[3]) Lévy-Bruhl, op. cit., p. I et 94.

voit que cette participation, si elle est vécue, est aussi sentie et qu'elle affecte le sujet en fonction de la plus ou moins claire conscience et de ses lois? — Pour M. Bouglé, il est „deux éléments qu'aucun enthousiasme collectif ne saurait créer de toutes pièces: la nature des choses et la nature de l'esprit". Le milieu social est toujours donné, donc participe toujours au développement mental. Mais „qui dit développement dit germe. Les expériences les plus variées" — celles de la magie ou celles de la technique — „ne mettraient pas au jour les catégories que nous connaissons si l'homme ne réagissait pas devant ces expériences selon certains modes prédéterminés par sa nature elle-même. Cette nature est-elle tout entière création sociale? . . . Ce précieux instrument intellectuel qu'est la main est-il donc un don social? . . . Les forces nées de la vie en commun ont toujours à travailler sur un certain nombre de formes données. Preuve que modificatrices, adjuvantes ou contraignantes tant qu'on le voudra, elles ne sont pas pour autant créatrices uniques[1])".

Un ouvrage de M. Paulhan, „Les transformations sociales des sentiments", paru en 1920, montre surtout „la spiritualisation et la socialisation de l'instinct sexuel", c'est à dire le passage du fait biologique au fait psychique et au fait sociologique, avec leur interdépendance au sein de la vie collective. Si toutes nos tendances dérivent de quelques appétitions simples et irréductibles, indépendantes de la vie sociale, qui ne fait que provoquer des réactions psychiques de plus en plus complexes, on peut dire que le „germe" de chaque personnalité distincte est plutôt dans sa coenesthésie fondamentale que dans la vie sociale et qu'il y a un double „principe d'individuation": l'un biopsychique, l'autre psycho-sociologique; ce dernier fait dépendre le mode d'existence et de développement de chaque individu des relations nécessaires et accidentelles de la nature psychique (celle qui est commun à tous les hommes d'un même temps et milieu physique et social, et celle qui dépend du tempérament de chacun) avec la nature de la vie collective.

Nous n'avons pu, en ce trop bref exposé, que donner un aperçu insuffisant de la richesse et de la variété des travaux psycho-sociologiques en France durant ces dernières années. Il a fallu se borner

---

[1]) Bouglé, op. cit., p. 193.

à l'indication des grandes lignes d'orientation et des principal divergences d'opinions. On peut regretter certains malentend qui ont trop duré, une certaine anarchie dans la recherche et da l'exposé des idées, une trop grande dispersion d'efforts pour abouti à des résultats trop fragmentaires: cela tient surtout à l'absen d'une direction autorisée des recherches scientifiques en Fran où l'Université est loin de jouer le rôle que la Psycho-sociolog pourra précisément contribuer à lui assigner . . . quand elle au pleinement droit de cité parmi les vieilles disciplines.
